علامہ محمد رضا مظفرؒ

منطق

جلد اوّل

ترجمہ و تحقیق

سید لیاقت علی

ترجمہ و تحقیق منطق مظفر اردو؛ اِعراب و عربی متن کے ہمراہ

بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان کتاب: ترجمہ و تحقیق منطق مظفر اردو؛ اِعراب و عربی متن کے ہمراہ
اسم مترجم و محقق: سید لیاقت علی
نام ناشر: مدرسہ علمیہ القائم (عجل) قم ایران
تاریخ: یکشنبہ، ۳، شعبان، ۱۴۴۶-۲/۲/۲۰۲۵
جلد: ۱

پیشکش

ان عزیزوں کے نام، جن پر میں نے اپنی زندگی کے روز و شب نثار کردیئے، وہ جو صالح قیادت کے لیے کل کی امید ہیں، دین دار، آمادۂ خدمت نوجوانوں کے نام، اور تمام طالبانِ علم کی خدمت میں یہ کتاب پیش کرتا ہوں، کہ یہ آپ ہی کے لیے ہے اور آپ ہی کی ضرورتوں سے وجود میں آئی ہے۔

امید ہے کہ اس نیک گمان کو، جس کا اظہار میں نے آپ کے بارے میں کیا ہے، اس عہدِ جُہد و مجاہدہ کے مطابق ثابت کریں گے جو آپ نے اپنے مکتبِ فکر سے باندھا ہے؛ تاکہ اس دور میں، جو مادیت سے لبریز ہے، معنویت کو فراموش کر چکا ہے، رحمت و شفقت کو مٹا چکا ہے اور اخلاقیات کو تباہ کر چکا ہے، آپ اپنے قلم اور بیان کے ذریعے علم و دین کا پرچم بلند رکھیں...!

آپ، جو میرے دل کے ٹکڑے ہیں، یہ عاجزانہ کاوش آپ کی خدمت میں پیش کرتا ہوں۔

"مظفر"

فہرست

حرف دل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

برسوں سے کتاب "المنطق" پہلے علمی حلقوں میں، پھر دینی مدارس اور یونیورسٹیوں میں ایک مستند اور کلاسیکی درسی کتاب کے طور پر اپنی جگہ بنا چکی ہے اور دیگر منطقی کتابوں کی جگہ لے چکی ہے؛ اور ابھی تک کوئی ایسی کتاب مرتب نہیں ہوئی جو اس سے سبقت لے جا سکے۔

اس کتاب کے مؤلف، علامہ شیخ محمد رضا مظفرؒ (۱۳۲۲-۱۳۹۲ ہجری قمری)، نجف کے علمی حلقوں کے مشہور دانشوروں اور عالموں میں سے ہیں۔ انہوں نے اپنی علمی زندگی کے دوران اسلامی دنیا کے علمی اور ثقافتی مراکز، خاص طور پر دینی مدارس کے تعلیمی متون میں ایک نئی اور بنیادی تبدیلی لانے کی کوشش کی اور اس سلسلے میں کئی قیمتی آثار یادگار چھوڑیں، جن میں یہ کتاب بھی شامل ہے۔

اس کتاب کی خصوصیات وامتیازات

اس کتاب کی خصوصیات اور امتیازات درج ذیل ہیں:

۱. **سلیس اور روان متن:** کتاب کا متن بہت آسان اور سہل ہے، جس میں کوئی پیچیدگی یا دشواری نہیں ہے۔ اس کی اہمیت اس وقت واضح ہوتی ہے جب اس کتاب کے متن کا موازنہ منطق کی سابقہ درسی کتابوں جیسے "حاشیہ" اور "لئالی منتظمہ" سے کیا جاتا ہے۔

۲. **ابتدائی طلبہ کے لیے موزوں:** یہ کتاب ابتدائی طور پر منطق کے شروعات کرنے والوں کے لیے لکھی گئی ہے، اس لیے ضروری مقامات پر مناسب تشریحات فراہم کی گئی ہیں۔

۳. **جدید اور آسان طریقہ تعلیم:** بہت سے مقامات پر مواد کو ایک نئے اور اختراعی انداز میں پیش کیا گیا ہے، جو سالوں کے تدریسی تجربے کا نتیجہ ہے، تاکہ طالب علم کو آسانی سے مقصود تک پہنچایا جا سکے۔

۴. **جدید منطقی نظاموں سے آگاہی:** کتاب "المنطق" دیگر منطقی کتابوں جیسے "حاشیہ"، "شرح شمسیہ"، "لئالی منتظمہ"، اور "جوہر نضید" کے مقابلے میں ایک نئی اور تازہ کتاب ہے، جس کی تالیف کو پچاس سال سے زیادہ عرصہ نہیں گزرا۔ اس وجہ سے مصنف نے جدید منطقی نظاموں اور بعض یورپی فلسفیوں کے نظریات سے آگاہی حاصل کی اور کتاب کی تالیف اور مشقوں میں ان کا خیال رکھا۔

۵. **مناسب مشقیں:** کتاب میں مختلف مقامات پر مناسب مشقیں شامل کی گئی ہیں، جو طلبہ کو قواعد کو عملی طور پر استعمال کرنے میں مدد دیتی ہیں۔

۶. **جدید مباحث کا احاطہ:** مصنف نے موجودہ دور کے بعض منطقی مباحث اور اشکالات سے آگاہی کی بنیاد پر کتاب میں کچھ نئے اور مفید مباحث شامل کیے ہیں اور بعض شکوک و شبہات کا جواب دیا ہے۔

۷. **واضح مثالوں کا استعمال:** کتاب میں قواعد اور مطالب کو سمجھانے کے لیے کثیر تعداد میں مثالوں کا استعمال کیا گیا ہے۔

۸. **صناعات خمس کا تفصیلی بیان:** کتاب میں "صناعات خمس" کے موضوع کو تفصیل اور مناسب انداز میں پیش کیا گیا ہے، جبکہ دیگر منطقی کتابوں میں اس پر کم توجہ دی گئی ہے۔

۹. **غیر ضروری مباحث سے اجتناب:** کتاب نے کم فائدہ مند اور مشکل مباحث جیسے "موجہات"، "عکس مستوی"، "عکس نقیض"، اور "تناقض" سے گریز کیا ہے۔

ان تمام خوبیوں کی وجہ سے یہ کتاب ایک خاص مقام رکھتی ہے اور اسے ایک بلند مرتبہ حاصل ہے۔

موجودہ تحریر

موجودہ تحریر اسی گرانقدر کتاب کا اردو ترجمہ ہے جسے ڈاکٹر علی شیروانی کی کتاب کے طریقہ پر منظم و مرتب کیا گیا ہے اور اسی کا یہ اردو ورژن ہے، جو منطق کے طالب علموں کے لیے پیش کیا

جارہا ہے۔ اس تحریر کی خصوصیات درج ذیل ہیں:

۱. **سلیس ترجمہ:** ترجمہ بھی عربی متن کی طرح سلیس اور روان ہے، تاکہ قاری کو آسانی سے مقصود تک پہنچایا جا سکے۔

۲. **اضافی تشریحات:** ترجمے کے دوران بعض مقامات پر اضافی تشریحات شامل کی گئی ہیں، جو قوسین [] میں درج ہیں اور متن سے الگ ہیں۔

۳. **ہر باب کا خلاصہ:** ہر باب کے آخر میں اس کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے، تاکہ طالب علم اسے پڑھ کر گزشتہ مباحث کو دہرا سکے اور آسانی سے یاد رکھ سکے۔

۴. **تشریحی حواشی:** مصنف نے اضافی تشریحات کے علاوہ متن پر تشریحی اور تنقیدی حواشی بھی شامل کیے ہیں، جو حرف (م) سے نشان زد ہیں۔

۵. **مشاہیر کے حواشی:** اس تحریر کی ایک اہم خصوصیت حجج الاسلام غلام رضا فیاضی اور محسن غرویان زید عزہما کے حواشی ہیں۔ آقای فیاضی کے حواشی اصل میں عربی میں تھے، جنہیں ان کی اجازت سے ترجمہ کر کے کتاب میں شامل کیا گیا ہے۔ آقای غرویان کے حواشی مصنف کی درخواست پر شامل کیے گئے ہیں۔ آقای فیاضی کے حواشی (ف) اور آقای غرویان کے حواشی (غ) سے نشان زد ہیں۔

۶. **غلطیوں سے پاک:** کتاب کا عربی متن جو عام طور پر دستیاب ہے، دراصل تیسری اشاعت کا افست ہے، جس میں بہت سی غلطیاں ہیں۔ ان غلطیوں سے بچنے کے لیے ترجمہ آقای فیاضی کے ذاتی نسخے سے کیا گیا ہے، جسے انہوں نے متعدّد بار تدریس کے دوران درست کیا تھا۔

۷. **متن کی درستگی:** ترجمے میں متن کے ساتھ وفاداری کا خاص خیال رکھا گیا ہے اور بے جا مداخلت سے گریز کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ یہ ادنیٰ سی خدمت قبول بارگاہِ حق ہوگی۔ والحمد للہ رب العالمین۔

المَدْخَلُ/مقدمہ

الحَاجَةُ إِلَى المَنْطِقِ/منطق کی ضرورت[1]

خَلَقَ اللهُ الْإِنْسَانَ مَفْطُوراً عَلَى النُّطْقِ، وَ جَعَلَ اللِّسَانَ آلَةً يَنْطِقُ بِهَا، وَ لَكِنْ ـ مَعَ ذَلِكَ ـ يَحْتَاجُ إِلَى مَا يُقَوِّمُ نُطْقَهُ وَ يُصْلِحُهُ لِيَكُونَ كَلَامُهُ عَلَى طِبْقِ اللُّغَةِ الَّتِي يَتَعَلَّمُهَا، مِنْ نَاحِيَةِ هَيْئَاتِ الْأَلْفَاظِ وَ مَوَادِّهَا، فَيَحْتَاجُ: أَوَّلاً: إِلَى الْمُدَرِّبِ الَّذِي يُعَوِّدُهُ عَلَى مُمَارَسَتِهَا. وَ ثَانِياً: إِلَى قَانُونٍ[2] يَرْجِعُ إِلَيْهِ يَعْصِمُ لِسَانَهُ عَنِ الْخَطَأِ. وَ ذَلِكَ هُوَ النَّحْوُ وَ الصَّرْفُ. وَ كَذَلِكَ خَلَقَ اللهُ الْإِنْسَانَ مَفْطُوراً عَلَى التَّفْكِيرِ بِمَا مَنَحَهُ مِنْ

---

[1] اس علم کو منطق کہنے کی وجہ کے بارے میں کہا گیا ہے: منطق مادہ "نطق" سے ہے اور نطق کی دو قسمیں ہیں: **نطقِ ظاہری** جو کہ بات کرنا ہے اور **نطقِ باطنی** جو کلیات کا ادراک ہے۔ اور یہ علم دونوں قسم کے نطق کے لیے مفید ہے، کیونکہ یہ انسان میں بات کرنے کی قوت کو نکھارتا ہے، اور اسے کلیات کو سمجھنے اور ادراک کرنے میں غلطی کرنے سے بھی بچاتا ہے۔ منطق اگر مصدر میمی ہو تو اس کا معنی بھی نطق ہی ہے اور اس علم پر اس کا اطلاق مبالغے کے طور پر ہے۔ (م)

[2] **قانون** ایک یونانی یا سریانی لفظ ہے اور لغت میں اس کا معنی خط کش (ruler) ہے اور اصطلاح میں اس کا معنی ایک ایسا کلی اور عام قاعدہ اور ضابطہ ہے جس سے اس کے مصادیق اور جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں۔ جیسا کہ شرح مطالع (ص ۱۴) اور شرح خبیصی بر تہذیب المنطق (ص ۸) میں آیا ہے، منطق اس لیے قانون ہے کہ اس کے مسائل ایسے کلی قوانین ہیں جو جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں۔ (م)

قُوَّةٍ عَاقِلَةٍ مُفَكِّرَةٍ، لَا كَالْعَجْمَاوَاتِ[1]. وَ لَكِنْ ـ مَعَ ذَلِكَ ـ...

اللہ تعالیٰ نے انسان کو بولنے کی فطرت پر پیدا کیا، [اور اس کی طبیعت میں نطق اور گفتگو کی صلاحیت رکھی]؛ اور زبان کو گفتگو کا آلہ قرار دیا؛ لیکن اس کے باوجود، انسان ایک ایسے وسیلے کا محتاج ہے جو اس کی گفتگو کو استوار کرے اور اسے کجی سے بچائے، تاکہ اس کا کلام الفاظ کی ساخت اور مواد کے اعتبار سے اس زبان کے مطابق و ہم آہنگ ہو جو وہ سیکھتا ہے۔ لہٰذا، انسان [اگرچہ فطرتاً بولنے والا اور نطق پر قادر ہے، لیکن اپنے نطق اور کلام کو استوار کرنے کے لیے] دو چیزوں کا محتاج ہے: **اول**، ایک ماہر استاد جو اسے مسلسل کلمات کے استعمال کی عادت ڈالے، [اور گفتگو کو اس کے لیے ایک ملکہ بنا دے، جیسے والدین جو بتدریج اپنے بچے کو کلمات اور ان کی ادائیگی کے طریقے سے آشنا کرتے ہیں، اور اسے گفتگو کا طریقہ سکھاتے ہیں]؛ اور **دوم**، ایک قانون جس کی طرف وہ رجوع کرے اور [اس کی پابندی کرتے ہوئے] اپنی زبان کو لغزش اور خطا سے محفوظ رکھے۔ اور [یہ قانون وہی گرامر ہے، جسے عربی زبان میں] **صرف و نحو** کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے، انسان کی فطرت میں قوتِ عاقلہ رکھ کر، اسے اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ فطرتاً سوچنے والا ہے، چوپایوں کے برعکس [جو قوتِ عاقلہ سے محروم ہیں، اور فکر کرنے سے قاصر ہیں۔] لیکن اس کے باوجود کہ فکر، انسان کے وجود میں ایک فطری امر ہے، انسان اپنی سوچوں میں...

نَجِدُهُ كَثِيرَ الْخَطَأِ فِي أَفْكَارِهِ، فَيَحْسَبُ مَا لَيْسَ بِعِلَّةٍ عِلَّةً، وَ مَا

---

[1] **اَلْعَجْمَاوَاتُ**: عجماء کی جمع: بے زبان جانور، چوپایہ۔ (م)

لَيْسَ بِنَتِيجَةٍ لِأَفْكَارِهِ نَتِيجَةً، وَ مَا لَيْسَ بِبُرْهَانٍ بُرْهَاناً، وَ قَدْ يَعْتَقِدُ بِأَمْرٍ فَاسِدٍ أَوْ صَحِيحٍ مِنْ مُقَدِّمَاتٍ فَاسِدَةٍ... وَ هَكَذَا. فَهُوَ ـ إِذَنْ ـ بِحَاجَةٍ إِلَى مَا يُصَحِّحُ أَفْكَارَهُ وَ يُرْشِدُهُ إِلَى طَرِيقِ الاِسْتِنْتَاجِ الصَّحِيحِ، وَ يُدَرِّبُهُ عَلَى تَنْظِيمِ أَفْكَارِهِ وَ تَعْدِيلِهَا. وَ قَدْ ذَكَرُوا أَنَّ عِلْمَ الْمَنْطِقِ هُوَ الْأَدَاةُ الَّتِي يَسْتَعِينُ بِهَا الْإِنْسَانُ عَلَى الْعِصْمَةِ مِنَ الْخَطَأِ، وَ تُرْشِدُهُ إِلَى تَصْحِيحِ أَفْكَارِهِ، فَكَمَا أَنَّ النَّحْوَ وَ الصَّرْفَ لَا يُعَلِّمَانِ الْإِنْسَانَ النُّطْقَ وَ إِنَّمَا يُعَلِّمَانِهِ تَصْحِيحَ النُّطْقِ، فَكَذَلِكَ عِلْمَ الْمَنْطِقِ لَا يُعَلِّمُ الْإِنْسَانَ التَّفْكِيرَ، بَلْ يُرْشِدُهُ إِلَى تَصْحِيحِ التَّفْكِيرِ. إِذَنْ: فَحَاجَتُنَا إِلَى الْمَنْطِقِ هِيَ تَصْحِيحُ أَفْكَارِنَا. وَ مَا أَعْظَمَهَا مِنْ حَاجَةٍ! وَ لَوْ قُلْتُمْ: إِنَّ النَّاسَ يَدْرُسُونَ الْمَنْطِقَ وَ يُخْطِئُونَ فِي تَفْكِيرِهِمْ فَلَا نَفْعَ فِيهِ. قُلْنَا لَكُمْ: إِنَّ النَّاسَ يَدْرُسُونَ عِلْمَي النَّحْوِ وَ الصَّرْفِ، فَيُخْطِئُونَ فِي نُطْقِهِمْ،...

...بہت زیادہ غلطی کرتا ہے: مثال کے طور پر، جو چیز [حقیقت میں] کسی مظہر کی علت نہیں ہے، اسے اس کی علت سمجھتا ہے؛ یا جو چیز [حقیقت میں] اس کے افکار کا نتیجہ نہیں ہے، اسے اپنے افکار کا نتیجہ شمار کرتا ہے؛ غیر برہانی استدلال کو برہان سمجھ بیٹھتا ہے؛ اور کبھی باطل مقدمات کو ایک ساتھ ملا کر ان کے ذریعے کسی صحیح یا غلط بات کا عقیدہ بنا لیتا ہے... اور اسی طرح۔ لہٰذا، انسان ایک ایسے آلے کا محتاج ہے جو اس کے افکار اور سوچوں کو درست کرے، اور اسے صحیح نتیجہ اخذ کرنے کے طریقے کی طرف رہنمائی کرے اور اس کے افکار کو منظم اور استوار کرنے میں اسے

ماہر بنائے۔ اور جیسا کہ کہا گیا ہے، **"علمِ منطق"**[1] وہی آلہ ہے جو فکر کو لغزش اور خطا سے محفوظ رکھنے کے لیے انسان کی مدد کرتا ہے، اور اسے افکار کی تصحیح اور درستی کا راستہ دکھاتا ہے۔ لہٰذا جس طرح صرف و نحو [عربی زبان میں] انسان کو اصل گفتگو کرنا نہیں سکھاتے، بلکہ نطق کی تصحیح کا طریقہ، اور درست گفتگو کا انداز سکھاتے ہیں، اسی طرح علم منطق بھی انسان کو اصل فکر اور سوچنا نہیں سکھاتا، بلکہ درست طریقے سے سوچنے کا طریقہ دکھاتا ہے۔ لہٰذا، ہمیں اپنے افکار اور سوچوں کو درست کرنے کے سلسلے میں منطق کی ضرورت ہے۔ اور یقیناً یہ ایک بہت بڑی اور اہم ضرورت ہے۔ ہو سکتا ہے آپ کہیں: بہت سے لوگ علم منطق پڑھتے ہیں، لیکن اس کے باوجود اپنی سوچوں میں غلطی اور لغزش کا شکار ہوتے ہیں؛ اور اس لیے منطق کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس بات کے جواب میں یہ کہنا چاہیے: بہت سے لوگ علم صرف و نحو سیکھتے ہیں، لیکن پھر بھی گفتگو میں

---

[1] علم منطق کا بانی ارسطو کو مانا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس نے پہلی بار علم منطق کو وضع کیا ہے۔ ذہن میں یہ سوال آسکتا ہے کہ ہم کس دلیل کی بنا پر اگر منطق کے قوانین کے مطابق عمل کریں اور اس کے قواعد کی پابندی کریں تو خطا سے محفوظ رہیں گے؟ کیا ارسطو کے منطقی قوانین یقیناً خطا سے پاک ہیں؟ جواب میں یہ جاننا چاہیے کہ منطق کا حقیقی خالق اللہ تعالیٰ ہے اور **"منطقِ تکوینی"** (فطری منطق) خدا سے منسوب ہے اور جو ارسطو سے منسوب ہے وہ **"منطقِ تدوینی"** (مرتب شدہ منطق) ہے۔ لہٰذا بہتر ہے کہ ہم ارسطو کو منطق کا **مدوّن** (مرتب کرنے والا) کہیں نہ کہ **واضع** (بانی)۔ دوسرے لفظوں میں، ارسطو نے گہری سوچ اور غور و فکر سے انسان کی فکر کے قوانین اور سوچ کے میکانزم کو دریافت کیا اور پھر انہیں "منطق" کے نام سے ایک مجموعے کی صورت میں ترتیب دیا۔ پس جب ہم منطق کے قواعد کی پابندی کرتے ہیں تو در حقیقت ہم خدا کی عطا کردہ عقل کے تکوینی قوانین کی پابندی کرتے ہیں نہ کہ ارسطو کے بنائے ہوئے ضوابط کی۔ (غ)

لغزش کا شکار ہوتے ہیں۔...

وَ لَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ الدَّارِسَ لِلْعِلْمِ لَا يَحْصُلُ عَلَى مَلَكَةِ الْعِلْمِ، أَوْ لَا يُرَاعِي قَوَاعِدَهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ، أَوْ يُخْطِئُ فِي تَطْبِيقِهَا، فَيَشِذُّ عَنِ الصَّوَابِ.

...[لہذا، آپ کے استدلال کے مطابق صرف و نحو کو بھی بے فائدہ ہونا چاہیے، اور عمومی طور پر ہر زبان میں گرامر کا بستر لپیٹ دینا چاہیے! جبکہ اس حکم پر کوئی راضی نہیں ہوتا۔] اس بات کا راز [کہ انسان علم منطق سیکھتا ہے، اور پھر بھی اپنی سوچوں میں غلطی کرتا ہے، یا گرامر سیکھتا ہے، اور پھر بھی گفتگو میں لغزش کا شکار ہوتا ہے] یہ ہے کہ ان علوم کا سیکھنے والا یا تو اس علم کے ملکہ کو حاصل نہیں کر پاتا، [یعنی وہ علم کو اس طرح نہیں سیکھتا کہ اس کے قواعد اس کی روح میں اتر جائیں اور ہمیشہ ذہن میں حاضر رہیں]؛ یا ضرورت کے وقت، اس کے قواعد کی رعایت نہیں کرتا؛ یا ان قواعد کو [موارد اور مصادیق پر] لاگو کرنے میں غلطی کرتا ہے؛ اور یہی سبب بنتا ہے [کہ باوجود منطق یا صرف و نحو سیکھنے کے، پھر بھی] وہ صحیح راستے سے بھٹک جاتا ہے۔

تَعْرِيفُ عِلْمِ الْمَنْطِقِ/علمِ منطق کی تعریف

وَ لِذَلِكَ عَرَّفُوا عِلْمَ الْمَنْطِقِ بِأَنَّهُ: «آلَةٌ قَانُونِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ». فَانْظُرْ إِلَى كَلِمَةِ «مُرَاعَاتِهَا»، وَ اعْرِفِ السِّرَّ فِيهَا كَمَا قَدَّمْنَاهُ، فَلَيْسَ كُلُّ مَنْ تَعَلَّمَ الْمَنْطِقَ عُصِمَ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ، كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَنْ تَعَلَّمَ النَّحْوَ عُصِمَ عَنِ الْخَطَأِ فِي اللِّسَانِ،...

اسی وجہ سے علم منطق کی تعریف یوں کی گئی ہے: **«آلَةٌ قَانُونِيَّةٌ**[1] **تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ»**[2]۔ منطق قانون کی قسم کا ایک ایسا آلہ ہے جس کی **رعایت کرنا** [اور اسے استعمال کرنا] ذہن کو فکر کی لغزش سے محفوظ رکھتا ہے۔ اس تعریف میں لفظ **«مُرَاعَاتِهَا»** (– اس کی رعایت کرنا) پر دقت کریں، اور اس لفظ کو تعریف میں لانے کا نکتہ، جس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے، سمجھیں۔ ایسا نہیں ہے کہ انسان صرف منطق سیکھنے سے فکر کی لغزش سے محفوظ ہو جاتا ہے؛ جس طرح علم نحو سیکھنا، بذات خود، اس بات کا سبب نہیں بنتا کہ انسان اپنی گفتگو میں غلطی نہ کرے؛ بلکہ...

بَلْ لَا بُدَّ مِنْ مُرَاعَاةِ الْقَوَاعِدِ وَ مُلَاحَظَتِهَا عِنْدَ الْحَاجَةِ، لِيَعْصِمَ ذِهْنَهُ أَوْ لِسَانَهُ.

---

[1] "شرح مطالع" (ص ۱۴) اور "شرح خبیصی" بر تہذیب المنطق (ص ۸) میں آیا ہے: منطق اس لیے قانون ہے کہ اس کے مسائل ایسے کلی قوانین ہیں جو جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں۔ (ف)

[2] کسی علم کی تعریف تین طرح سے ہوتی ہے: **الف) تعریف بہ موضوع**، جیسے ریاضیات کی تعریف میں کہا جائے: یہ وہ علم ہے جو کمیت (مقدار) کے احکام و عوارض سے بحث کرتا ہے۔ **ب) تعریف بہ مسائل**: جیسے ریاضیات کی تعریف میں ہم کہیں: یہ وہ علم ہے جو جمع، تفریق، ضرب، تقسیم، جذر وغیرہ سے بحث کرتا ہے۔ **ج) تعریف بہ غایت و فائدہ**: جیسے ریاضیات کی تعریف میں ہم کہیں: یہ وہ علم ہے جسے ہم حسابات میں سہولت اور دقت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ جو تعریف مصنف (رہ) نے یہاں منطق کے لیے بیان کی ہے وہ تیسری قسم سے ہے۔ (غ)

... خطا اور لغزش سے ذہن اور زبان کو محفوظ رکھنے کے لیے، انسان کو ضرورت کے وقت، ان علوم کے قواعد و قوانین کو استعمال کرنا چاہیے، اور انہیں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔

اَلْمَنْطِقُ آلَةٌ/منطق ایک آلہ ہے

وَ انْظُرْ إِلَى كَلِمَةِ «آلَةٍ» فِي التَّعْرِيفِ وَ تَأَمَّلْ مَعْنَاهَا، فَتَعْرِفُ أَنَّ الْمَنْطِقَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ قِسْمِ الْعُلُومِ الْآلِيَّةِ الَّتِي تُسْتَخْدَمُ لِحُصُولِ غَايَةٍ[1]، هِيَ غَيْرُ مَعْرِفَةِ نَفْسِ مَسَائِلِ الْعِلْمِ، فَهُوَ يَتَكَفَّلُ بِبَيَانِ الطُّرُقِ الْعَامَّةِ الصَّحِيحَةِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا الْفِكْرُ إِلَى الْحَقَائِقِ الْمَجْهُولَةِ، كَمَا يَبْحَثُ عِلْمُ الْجَبْرِ عَنْ طُرُقِ حَلِّ الْمُعَادَلَاتِ الَّتِي بِهَا يَتَوَصَّلُ الرِّيَاضِيُّ إِلَى الْمَجْهُولَاتِ الْحِسَابِيَّةِ. وَ بِبَيَانٍ أَوْضَحَ: عِلْمُ الْمَنْطِقِ يُعَلِّمُكَ الْقَوَاعِدَ الْعَامَّةَ لِلتَّفْكِيرِ الصَّحِيحِ حَتَّى يَنْتَقِلَ ذِهْنُكَ إِلَى الْأَفْكَارِ الصَّحِيحَةِ فِي جَمِيعِ الْعُلُومِ، فَيُعَلِّمُكَ عَلَى أَيَّةِ هَيْئَةٍ وَ تَرْتِيبٍ فِكْرِيٍّ تَنْتَقِلُ مِنَ الصُّوَرِ الْحَاضِرَةِ فِي ذِهْنِكَ إِلَى الْأُمُورِ الْغَائِبَةِ عَنْكَ،...

اگر آپ اوپر دی گئی تعریف میں لفظ **«آلَة»** (-آلہ) پر دقت اور تأمل کریں، تو آپ اس نکتے تک پہنچ جائیں گے کہ منطق کا شمار **«علومِ آلی»** (Instrumental Sciences) میں ہوتا

---

[1] آلی علوم، ذاتی یا اصلی علوم کے مقابلے میں ہیں جو خود غایت اور مقصود بالذات ہوتے ہیں، یعنی اس علم کے مسائل کو جاننا اور اس کے قواعد کو پہچاننا بذات خود مطلوب ہوتا ہے، جیسے الہیات اور فقہ۔ (م)

ہے۔ آلی علوم ان علوم کو کہا جاتا ہے جو کسی ایسے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں، جو خود اس علم کے مسائل کی معرفت کے علاوہ ہو۔ علم منطق [ایک آلی علم ہے؛ کیونکہ] ان عمومی اور جامع صحیح طریقوں کو بیان کرنے کا ذمہ دار ہے جن کے ذریعے فکر اور سوچ نامعلوم حقائق تک پہنچتی ہے؛ جیساکہ **«علم الجبر»** [جو کہ ایک آلی علم ہے] ان مساواتوں کو حل کرنے کے طریقوں پر گفتگو کرتا ہے، جن کے ذریعے ریاضی دان حسابی (علم حساب سے متعلق) نامعلوم چیزوں کو معلوم کرتا ہے۔[1]

ایک واضح تر بیان میں: علم منطق انسان کو صحیح سوچ کے عمومی اور جامع قوانین سکھاتا ہے، تاکہ انسان کا ذہن تمام علوم و معارف میں درست افکار اور سوچوں کی طرف منتقل ہو۔ علم

---

[1] علمِ اصول، علمِ فقہ کے نسبت سے بھی آلی علوم میں سے ہے۔ کیونکہ اگر فقہ نامی کوئی علم نہ ہوتا تو علم اصول کے لیے بھی کوئی جگہ نہ ہوتی۔ لہٰذا آلی علوم کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اصلی علوم کے بعد پائے جاتے ہیں۔ یعنی انسانی ذہن پہلے اصلی علوم کی دریافت تک پہنچتا ہے اور پھر آلی علوم کی طرف ہاتھ بڑھاتا ہے۔ آلی علوم کی دیگر خصوصیات میں سے یہ ہے کہ وہ زیادہ تر **ساختی** (formal) پہلو رکھتے ہیں نہ کہ **مواد** (content) کا۔ مثال کے طور پر، جب ہم علم جبر میں اتحاد (identities) کو علامتی حروف a، b، c وغیرہ سے بیان کرتے ہیں تو ہم استدلال کے ڈھانچے کو بیان کرتے ہیں اور کسی خاص مادے یا کمیت کو مدنظر نہیں رکھتے۔ یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ ہر وہ علم جو کسی دوسرے علم میں استعمال کیا جا سکے، آلی علم نہیں ہے بلکہ آلی علم وہ ہے جو شروع سے ہی کسی دوسرے علم میں استعمال ہونے کے لیے وجود میں آیا ہو۔ (غ)

منطق آپ کو سکھاتا ہے کہ کس فکری ہیئت اور ترتیب[1] پر آپ اپنے ذہن میں موجود صورتوں سے ان امور کی طرف منتقل ہوں جو آپ کے ذہن سے غائب اور پوشیدہ ہیں؛...

وَ لِذَا سَمَّوْا هَذَا الْعِلْمَ «الْمِيزَانَ» وَ «الْمِعْيَارَ» مِنَ الْوَزْنِ وَ الْعِيَارِ، وَ وَسَمُوهُ بِأَنَّهُ «خَادِمُ الْعُلُومِ» حَتَّى عِلْمُ الْجَبْرِ الَّذِي شَبَّهْنَا هَذَا الْعِلْمَ بِهِ، يَرْتَكِزُ حَلُّ مَسَائِلِهِ وَ قَضَايَاهُ عَلَيْهِ. فَلَا بُدَّ لِطَالِبِ هَذَا الْعِلْمِ مِنَ اسْتِعْمَالِ التَّمْرِينَاتِ لِهَذِهِ الْأَدَاةِ وَ إِجْرَاءِ عَمَلِيَّتِهَا فِي أَثْنَاءِ الدِّرَاسَةِ، شَأْنَ الْعُلُومِ الرِّيَاضِيَّةِ وَ الطَّبِيعِيَّةِ.

...اور اسی وجہ سے اس علم کو **«میزان»** اور **«معیار»** (تولنے اور پرکھنے کا آلہ) کا نام دیا گیا ہے؛ اور اس کے سر پر **«خادم العلوم»** (علوم کا خدمت گزار)[2] کا تاج ہے۔ [تمام علوم منطق کے محتاج ہیں] یہاں تک کہ علم الجبر بھی، جس سے ہم نے منطق کو [آلی ہونے کے اعتبار سے] تشبیہ دی ہے، اپنے مسائل اور قضیوں کو حل کرنے میں منطق اور اس کے قوانین پر انحصار

---

[1] اس تعبیر میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ منطق صرف استدلال کی **"صورت"** (form) سے بحث کرتی ہے، اور اس کے قواعد و احکام کو بیان کرتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ منطق استدلال کے **"مادے"** (matter) سے بھی بحث کرنے کی ذمہ دار ہے؛ اور بیان کرتی ہے کہ صحیح فکر کس مادے اور کس ہیئت پر تشکیل پاتی ہے۔ (ف)

[2] سب سے پہلے ابن سینا نے منطق کو **خادم العلوم** "علوم کا خدمت گزار" کا نام دیا اور فارابی نے اسے **رئیس العلوم** "علوم کا سربراہ" کہا۔ (م)

کرتا ہے۔ پس علم منطق کے طالب علم کے لیے ضروری ہے کہ [اس آلے کو حاصل کرنے کے لیے] اس کے قواعد سیکھنے کے ساتھ ساتھ، اس کی مشقوں کو بھی حل کرے؛ اور اس لحاظ سے علم منطق ریاضیاتی اور طبعی علوم کی طرح ہے۔

اَلْعِلْمُ/علم[1]

تَمْهِيدٌ/تمہید

قُلْنَا: إِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى خَلَقَ الْإِنْسَانَ مَفْطُوراً عَلَى التَّفْكِيرِ، مُسْتَعِدّاً

---

[1] یہاں جس علم پر بحث کی جارہی ہے، وہ وہی علم ہے جسے فلاسفہ کی اصطلاح میں **"علم حصولی"** کہا جاتا ہے۔ لہٰذا، **"علم حضوری"**، جیسے نفس کا اپنی ذات اور اپنی صفات، افعال، اور احکام کے بارے میں علم، نیز نفس کا اپنے اندرونی مکالمات (نجویٰ کرنا-اپنے آپ سے گفتگو) کے بارے میں علم، اور اسی طرح خداوند متعال کا اپنی ذات اور اپنی مخلوقات کے بارے میں علم، اس کتاب کے مباحث کا موضوع نہیں ہے۔ کیونکہ علم حضوری کا حصول، معلوم کی صورت کے نفس میں نقش ہونے سے نہیں ہوتا، بلکہ خود معلوم کا اپنے خارجی اور عینی وجود کے ساتھ عالم کے سامنے حاضر ہونے سے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر، ہم میں سے ہر ایک اپنے اندر یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اپنی ذات اور اپنے مختلف شئون (جیسے غم، خوشی، ارادہ، محبت، اور نفرت) کے بارے میں علم رکھتا ہے، اور ان امور کو اچھی طرح سمجھتا ہے۔ لیکن یہ علم، ان امور کی صورتوں کے نفس میں نقش ہونے سے نہیں ہوتا، بلکہ خود شئ اپنے وجود کے ساتھ نفس کے سامنے حاضر ہوتی ہے۔ اسی طرح، مخلوقات اپنے وجود کے ساتھ اپنے خالق کے سامنے حاضر ہیں۔ لہٰذا، علم حضوری اور علم حصولی کے درمیان فرق درج ذیل ہے: **الف) علم حصولی:** علم حصولی میں، معلوم کی صورت عالم (جاننے والے) کے سامنے حاضر ہوتی ہے۔ **علم حضوری:** علم حضوری میں، خود معلوم اپنے وجود کے ساتھ

لِتَحْصِيلِ الْمَعَارِفِ بِمَا أُعْطِيَ مِنْ قُوَّةٍ عَاقِلَةٍ مُفَكِّرَةٍ يَمْتَازُ بِهَا عَنِ الْعَجْمَاوَاتِ. وَ لَا بَأْسَ بِبَيَانِ مَوْطِنِ هَذَا الِامْتِيَازِ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلْمِ الَّذِي نَبْحَثُ عَنْهُ، مُقَدِّمَةً لِتَعْرِيفِ الْعِلْمِ، وَ لِبَيَانِ عَلَاقَةِ الْمَنْطِقِ بِهِ، فَنَقُولُ:

ہم نے کہا: اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت کو تفکر اور سوچ پر رکھا ہے، اور اسے جو عاقلہ اور مفکرہ قوت عطا کی ہے، اس کے ذریعے اس میں علوم و معارف حاصل کرنے کی صلاحیت رکھی ہے۔ اور انسان اسی قوت کی بدولت چوپایوں سے ممتاز ہوتا ہے۔ علم کی تعریف اور منطق کا اس سے تعلق بیان کرنے کے لیے ایک مقدمے کے طور پر، علم کی اقسام میں سے اس امتیازی مقام کی وضاحت کرنا مناسب ہے، لہٰذا ہم کہتے ہیں:

١. إِذَا وُلِدَ الْإِنْسَانُ يُولَدُ وَ هُوَ خَالِي النَّفْسِ مِنْ كُلِّ فِكْرَةٍ وَ عِلْمٍ فِعْلِيٍّ، سِوَى هَذَا الِاسْتِعْدَادِ الْفِطْرِيِّ. فَإِذَا نَشَأَ وَ أَصْبَحَ يَنْظُرُ وَ

عالم کے سامنے حاضر ہوتا ہے۔ **ب) علم حصولی:** علم حصولی میں، معلوم کا علمی وجود اس کے عینی وجود سے الگ ہوتا ہے۔ **علم حضوری:** علم حضوری میں، معلوم کا علمی وجود اس کے عینی وجود کے عین مطابق ہوتا ہے۔ **ج) علم حصولی:** علم حصولی دو حصوں میں تقسیم ہوتا ہے: تصورات (Concepts) اور تصدیقات (Judgments)۔ **علم حضوری:** علم حضوری تصور اور تصدیق میں تقسیم نہیں ہوتا۔ یعنی علم حضوری میں، جاننے والا اور معلوم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ معلوم براہ راست جاننے والے کے سامنے حاضر ہوتا ہے۔ جبکہ علم حصولی میں، جاننے والا معلوم کی صورت کو اپنے ذہن میں محفوظ کرتا ہے، اور یہ صورت معلوم کے عینی وجود سے الگ ہوتی ہے۔

يَسْمَعُ وَ يَذُوقُ وَ يَشُمُّ وَ يَلْمِسُ، نَرَاهُ يَحِسُّ بِمَا حَوْلَهُ مِنَ الْأَشْيَاءِ، وَ يَتَأَثَّرُ بِهَا التَّأَثُّرَ الْمُنَاسِبَ، فَتَنْفَعِلُ نَفْسُهُ بِهَا، فَنَعْرِفُ أَنَّ نَفْسَهُ الَّتِي كَانَتْ خَالِيَةً أَصْبَحَتْ مَشْغُولَةً بِحَالَةٍ جَدِيدَةٍ نُسَمِّيهَا «الْعِلْمَ»، وَ هِيَ الْعِلْمُ الْحِسِّيُّ الَّذِي هُوَ لَيْسَ إِلَّا حِسَّ النَّفْسِ بِالْأَشْيَاءِ الَّتِي تَنَالُهَا الْحَوَاسُّ الْخَمْسُ: الْبَاصِرَةُ، السَّامِعَةُ، الشَّامَّةُ، الذَّائِقَةُ، اللَّامِسَةُ. وَ هَذَا أَوَّلُ دَرَجَاتِ الْعِلْمِ، وَ هُوَ رَأْسُ الْمَالِ لِجَمِيعِ الْعُلُومِ الَّتِي يَحْصُلُ عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ[1]، وَ يُشَارِكُهُ فِيهِ سَائِرُ الْحَيَوَانَاتِ الَّتِي لَهَا جَمِيعُ هَذِهِ الْحَوَاسِّ أَوْ بَعْضُهَا.

۱- انسان جب پیدا ہوتا ہے تو اس کا ذہن ہر قسم کی فکر اور بالفعل علم سے خالی ہوتا ہے، سوائے اسی فطری صلاحیت [برائے حصولِ علوم و معارف] کے۔ لیکن جب وہ نشوونما پاتا ہے اور دیکھتا، سنتا، چکھتا، سونگھتا اور چھوتا ہے، [خلاصہ یہ کہ جب اس کے حواس خمسہ کام کرنے لگتے

---

[1] یہ عبارت اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ تمام علوم اور ادراکات کا آغاز حس (حسی تجربات) سے ہوتا ہے۔ معرفت شناسی (Epistemology) میں اس موضوع پر بہت سے مباحث موجود ہیں۔ اگر آپ اس موضوع پر مزید جاننا چاہتے ہیں تو دیکھیں: محمد حسین زادہ کی کتاب "معرفت شناسی"، صفحہ ۲۷ اور اس کے بعد۔ (م)۔ یعنی انسان کا علم اور فہم سب سے پہلے حواس خمسہ (دیکھنے، سننے، چھونے، سونگھنے اور چکھنے) کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، اور پھر یہی حسی تجربات دیگر علوم اور ادراکات کی بنیاد بنتے ہیں۔ معرفت شناسی میں اس بات پر تفصیلی بحث کی جاتی ہے کہ علم کا آغاز کیسے ہوتا ہے اور یہ کیسے ترقی کرتا ہے۔

ہیں، اور ان کے ذریعے وہ بیرونی دنیا سے رابطہ قائم کرتا ہے] تو وہ اپنے اردگرد کی اشیاء کو محسوس کرتا ہے، اور مناسب انداز میں ان سے متاثر اور منفعل ہوتا ہے۔ یہاں سے ہم سمجھتے ہیں کہ اس نوزائیدہ کا نفس جو پہلے [سفید تختی کی مانند ہر نقش سے] خالی تھا، اب ایک نئی حالت اختیار کر لیتا ہے، جسے ہم **"علم"** کہتے ہیں۔ یہ علم وہی **"علمِ حسی"** ہے، جو درحقیقت ان چیزوں کے احساس کا نام ہے جن تک حواسِ خمسہ (یعنی بینائی، شنوائی، بویائی، چکھنے کی حس اور چھونے کی حس) کی رسائی ہوتی ہے۔ اور یہ علم کا پہلا درجہ اور مرحلہ ہے، اور حقیقت میں یہ ان تمام علوم کے لیے ایک سرمایہ ہے جو انسان حاصل کرتا ہے[1]۔ دیگر حیوانات، جن کے پاس یہ تمام یا بعض حواس موجود ہیں، علم کے اس مرحلے میں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔

٢. ثُمَّ تَتَرَقَّى مَدَارِكُ الطِّفْلِ فَيَتَصَرَّفُ ذِهْنُهُ فِي صُوَرِ الْمَحْسُوسَاتِ الْمَحْفُوظَةِ عِنْدَهُ، فَيُنْسِبُ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ، هَذَا أَطْوَلُ مِنْ ذَاكَ، وَ هَذَا الضَّوْءُ أَنْوَرُ مِنَ الْآخَرِ أَوْ مِثْلُهُ... وَ يُؤَلِّفُ بَعْضَهَا مِنْ بَعْضٍ تَأْلِيفاً قَدْ لَا يَكُونَ لَهُ وُجُودٌ فِي الْخَارِجِ، كَتَأْلِيفِهِ لِصُوَرِ الْأَشْيَاءِ

---

[1] یہ قول کہ انسان کے تمام ادراکات حواسِ ظاہری پر منتہی ہوتے ہیں، قابلِ بحث ہے، کیونکہ انسان حضوری ادراکات سے ایسے حصولی معلومات حاصل کر سکتا ہے جن میں حس کا کوئی کردار نہ ہو۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ پیاس بھوک سے مختلف ہے، یا غم خوشی کی ضد ہے، تو اس اختلاف اور تضاد کا ادراک حواسِ ظاہری پر منحصر نہیں ہے۔ اس موضوع پر کہ معقولات میں حس کا کیا کردار ہے، برہانِ شفا کے مقالہ سوم کی فصل پنجم ملاحظہ کریں۔ (غ)

الَّتِي يَسْمَعُ بِهَا وَ لَا يَرَاهَا، فَيَتَخَيَّلُ الْبَلْدَةَ الَّتِي لَمْ يَرَهَا، مُؤَلَّفَةً مِنَ الصُّوَرِ الذِّهْنِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ عِنْدَهُ مِنْ مُشَاهَدَاتِهِ لِلْبُلْدَانِ. وَ هَذَا هُوَ الْعِلْمُ الْخَيَالِيُّ يَحْصُلُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ بِقُوَّةِ الْخَيَالِ[1]. وَ قَدْ يُشَارِكُهُ فِيهِ بَعْضُ الْحَيَوَانَاتِ.

۲- پھر بچے کی ادراکی قوتیں نشوونما پاتی ہیں، اور اس کا ذہن اپنے پاس محفوظ محسوسات کی صورتوں میں تصرف کرتا ہے؛ اس طرح کہ بعض کو بعض دیگر سے نسبت دیتا ہے — جیسے یہ کہنا کہ: یہ لکیر اس لکیر سے لمبی ہے، اور یہ روشنی اس روشنی سے زیادہ روشن ہے — اور انہیں آپس میں ترکیب بھی دیتا ہے، اور محسوسات کی صورتوں کی ترکیب سے کبھی ایسی صورتیں حاصل کرتا ہے جن کا خارجی وجود نہیں ہوتا؛ جیساکہ کبھی وہ کسی ایسی چیز کی تصویر بناتا ہے جس کا [وصف] اس نے سنا ہو لیکن خود اسے دیکھا نہ ہو؛ مثلاً ایک شہر جسے اس نے نہیں دیکھا، اسے اپنے خیال میں

---

[1] ایسا لگتا ہے کہ مؤلف (رح) کے کلام میں مرحلہ خیال اور مرحلہ تخیل کے درمیان، نیز اصطلاح "قوہ خیال" اور "قوہ متخیلہ" یا "متصرفہ" کے درمیان کچھ خلط واقع ہوا ہے۔ وضاحت:- "خیال" حکما (فلاسفہ) کے نزدیک اس سے مراد وہ قوت ہے جو حس کے ذریعے حاصل ہونے والی صورتیں (تصاویر) کو محفوظ رکھتی ہے۔ - "تخیل" سے مراد وہ قوت ہے جو "حس" کے ذریعے حاصل ہونے والی صورتوں میں تصرف کرتی ہے، یعنی انہیں ترتیب دیتی ہے، آپس میں ملاتی ہے، یا نئی شکلیں بناتی ہے۔ مؤلف (رح) کا یہاں کلام "تخیل" کے مرحلے سے ہم آہنگ ہے، نہ کہ خیال کے مرحلے سے۔ (م)۔ یعنی مؤلف نے جو بات بیان کی ہے، وہ تخیل کی قوت سے متعلق ہے، جو "حس" کے ذریعے حاصل ہونے والی صورتوں میں تبدیلیاں کرتی ہے، نہ کہ خیال کی قوت سے، جو صرف ان صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے۔

مجسم کرتا ہے، اور دوسرے شہروں کو دیکھنے سے حاصل ہونے والی ذہنی صورتوں کی ترکیب سے اس کے لیے اپنے خیال میں ایک صورت بناتا ہے۔ اس قسم کے علم کو **"علمِ خیالی"** کہا جاتا ہے[1]، جسے انسان **"قوۂ خیال"** کے ذریعے حاصل کرتا ہے[2]، اور بعض حیوانات بھی اس علم میں اس کے ساتھ شریک ہوتے ہیں[3]۔

---

[1]. مؤلف—قدس سرہ—نے خیال کو متخیلہ کے ساتھ خلط کر دیا ہے۔ جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے، وہ در حقیقت قوۂ متخیلہ کا کام ہے، جسے متصرفہ بھی کہتے ہیں۔ اور علمِ خیالی در حقیقت وہ محسوس صورتیں ہیں جو خارجی محسوس سے تعلق کے بعد نفس میں باقی رہتی ہیں۔ (دیکھیں: شفا، ج۶، مصری طباعت، ص۳۶؛ و اسرار الحکم، ص۲۲۱)۔ (ف)

[2]. ایسا لگتا ہے کہ مؤلف (رہ) کے کلام میں مرحلۂ خیال اور مرحلۂ تخیل کے درمیان، اور اسی طرح اصطلاح قوۂ خیال اور قوۂ متخیلہ یا متصرفہ کے درمیان کچھ خلط ہو گیا ہے۔ وضاحت یہ ہے کہ حکماء کے نزدیک خیال ان صورتوں کو محفوظ رکھنے کا نام ہے جو حس سے درک کی گئی ہوں، اور تخیل ان صورتوں میں تصرف کرنے اور انہیں ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دینے اور ملانے کا نام ہے جو حس سے درک کی گئی ہوں۔ مؤلف کا کلام یہاں مرحلۂ تخیل کے موافق ہے نہ کہ خیال کے۔ (م)

[3]. ملاصدرا (رح) قوہ خیال کی تعریف میں فرماتے ہیں: «**قوة الخيال و يقال لها المصوّرة هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن.**» "قوہ خیال، جسے مصوّرہ بھی کہا جاتا ہے، وہ قوت ہے جو باطن میں موجود صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے۔" اور قوہ متخیلہ کی تعریف میں فرماتے ہیں: «**اما المتخيلة فتسمى مفكرّة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر و مقدماته... فانّ لنا ان نركّب الصور المحسوسة بعضها ببعض، و نفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج...**» "متخیلہ کو مفکرہ بھی کہا جاتا ہے،

٣. ثُمَّ يَتَوَسَّعُ فِي إِدْرَاكِهِ إِلَى أَكْثَرَ مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ، فَيُدْرِكُ الْمَعَانِيَ الْجُزْئِيَّةَ الَّتِي لَا مَادَّةَ لَهَا وَ لَا مِقْدَارَ: مِثْلَ حُبِّ أَبَوَيْهِ لَهُ، وَ عَدَاوَةِ مُبْغِضِيهِ، وَ خَوْفِ الْخَائِفِ، وَ حُزْنِ الثَّاكِلِ، وَ فَرَحِ الْمُسْتَبْشِرِ[1]... وَ هَذَا هُوَ الْعِلْمُ الْوَهْمِيُّ يَحْصُلُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ

کیونکہ ناطقہ (عقل) اسے افکار اور مقدمات کو ترتیب دینے کے لیے استعمال کرتی ہے... ہمارے لیے ممکن ہے کہ ہم محسوس صورتوں کو آپس میں ملا دیں، یا انہیں الگ کر دیں، اس طرح نہیں جیسا کہ ہم نے انہیں خارج میں دیکھا تھا..." (اسفار، جلد ۸، صفحہ ۲۱۱ اور صفحہ ۲۱۴)۔ صدر المتألہین (رح) حسِّ مشترک اور قوہ خیال کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے ایسے فرماتے ہیں کہ گویا وہ خیال کے لیے محفوظ رکھنے کے علاوہ ادراک کے بھی قائل ہیں۔ حکیم سبزواری (رح) بھی اس سلسلے میں فرماتے ہیں: «و الحاصل ان الادراك الذی هو حال غير الادراك الذی هو ملكة، و الاوّل يتمّ بالحس المشترك، و الثانی بالخيال» "حاصل یہ کہ ادراک جو ایک حالت ہے، وہ ادراک جو ملکہ (قوت) ہے، سے مختلف ہے۔ پہلا ادراک حسِّ مشترک کے ذریعے مکمل ہوتا ہے، اور دوسرا خیال کے ذریعے۔" (گزشتہ حوالے سے ماخذ، صفحہ ۲۱۳)۔ گویا مرحوم مظفر (رح) نے صورتوں کو محفوظ رکھنے اور صورتوں میں تصرف کرنے دونوں پر توجہ دی ہے، اسی لیے انہوں نے "تخیل" اور "خیال" دونوں تعبیرات استعمال کی ہیں۔ (غ)۔ یعنی ملاصدرا اور حکیم سبزواری کے مطابق، قوہ خیال محسوس صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے، جبکہ قوہ متخیلہ ان صورتوں میں تصرف کرتی ہے، انہیں ترتیب دیتی ہے، یا نئی شکلیں بناتی ہے جبکہ مرحوم مظفر (رح) نے دونوں پہلوؤں کو مدنظر رکھتے ہوئے "خیال" اور "تخیل" دونوں اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ (غ)

[1] اگر خوف، خوشی، یا اس جیسے حالات کا ادراک اس طرح ہو کہ یہ حالات بالفعل کسی شخص میں موجود ہوں

كَغَيْرِهِ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ بِقُوَّةِ الْوَهْمِ. وَ هِيَ ـ هَذِهِ الْقُوَّةُ ـ مَوْضِعُ افْتِرَاقِ الْإِنْسَانِ عَنِ الْحَيَوَانِ، فَيَتْرُكُ الْحَيَوَانَ وَحْدَهُ يُدَبِّرُ إِدْرَاكَاتِهِ بِالْوَهْمِ فَقَطْ، وَ يَصْرِفُهَا بِمَا يَسْتَطِيعُهُ مِنْ هَذِهِ الْقُوَّةِ وَ الْحَوْلِ الْمَحْدُودِ.

۳- اس کے بعد، بچے کے علوم و ادراکات میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور اس کا دائرہ غیر محسوس امور کو بھی شامل کرلیتا ہے۔ اس مرحلے میں بچہ ان جزئی معانی کو درک کرتا ہے جن کا نہ مادہ ہے اور نہ مقدار؛ جیسے اپنے والدین کی محبت، اپنے دشمنوں کی دشمنی، خوفزدہ انسان کا خوف[۱]،

اور وہ انہیں محسوس کرے، تو یہ علم حضوری ہوگا، نہ کہ علم حصولی، اور نہ ہی وہمی۔ اور اگر یہ ادراک خوف یا خوشی کے کلی مفہوم کی صورت میں ہو، تو یہ ادراک کلی اور عقلی ہوگا، نہ کہ وہمی۔ ان امور کا ادراک صرف اسی صورت میں وہمی ہوگا جب:(۱). یہ ایک مفہوم کی صورت میں ہو۔(۲). اور کسی خاص شخص سے منسوب ہو۔ مثال کے طور پر، اگر حسن، حسین کے خوف یا اس کے والد کی خوشی کو محسوس کرے، تو یہ ایک وہمی ادراک ہوگا۔ وہمی ادراک کے بارے میں مزید تحقیق کے لیے درج ذیل مصادر دیکھیں:- برہان الشفاء، مقالہ سوم، فصل پنجم۔- التحصیل، صفحہ ۷۴۵-۷۴۶ ۔- النجاۃ، صفحہ ۱۶۳۔- الاشارات و التنبیہات، النمط الثالث۔- طبیعیات الشفاء، فن ششم، مقالہ چہارم، فصل سوم۔- الاسفار، جلد ۳، صفحہ ۳۶۰-۳۶۲۔(م) ۔یعنی ادراک کی نوعیت اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کس شکل میں ہو۔ اگر یہ بالفعل حالات کی صورت میں ہو تو یہ علم حضوری ہے، اگر کلی مفہوم کی صورت میں ہو تو یہ عقلی ادراک ہے، اور اگر کسی خاص شخص سے منسوب مفہوم کی صورت میں ہو تو یہ وہمی ادراک ہے۔

[۱] خوفزدہ انسان کے ادراک سے مراد اس میں خوف کا پایا جانا نہیں ہے؛ کیونکہ اس صورت میں اس کا علم،

غمزدہ ماں کا دکھ، اور خوش انسان کی خوشی۔[1] اس علم و آگاہی کو **"علمِ وہمی"** کہا جاتا ہے۔[2] جسے انسان دیگر حیوانات کی طرح **"قوۂ واہمہ"** کے ذریعے حاصل کرتا ہے۔ یہی قوت انسان اور حیوان کے جدا ہونے کا مقام ہے۔ اس مقام پر انسان، حیوان کو چھوڑ دیتا ہے، [اور خود تنہا ایک بلند تر مرتبے

علمِ حضوری ہوگا. بلکہ اس سے مراد خوف کے مفہوم کو درک کرنا ہے جبکہ وہ ایک خاص خوفزدہ انسان کی طرف مضاف ہو، چاہے وہ انسان خود ہو یا کوئی دوسرا شخص؛ تاکہ یہ ایک جزئی سے مضاف مفہوم ہو، اور وہمی علم شمار ہو۔ (ف)

[1]. خوف اور خوشی اور اس جیسے دیگر امور کا ادراک اگر اس صورت میں ہو کہ یہ حالتیں بالفعل شخص میں موجود ہوں اور وہ انہیں درک کرے، تو یہ علم حضوری ہوگا نہ کہ حصولی، چہ جائیکہ وہمی ہو۔ اور اگر یہ خوف اور خوشی کے کلی مفاہیم کی صورت میں ہوں، تو یہ کلی ادراک اور نتیجتاً عقلی ہوگا، نہ کہ وہمی۔ ان امور کا ادراک صرف اس صورت میں وہمی علم کی قسم سے ہوگا کہ اولاً یہ ایک مفہوم ہو اور ثانیاً کسی خاص شخص کی طرف مضاف ہو۔ جیسے کہ حسن، حسین کے خوف کو یا اپنے والد کی خوشی کو درک کرے، کہ یہ ایک وہمی ادراک ہوگا۔ وہمی ادراک کے بارے میں تحقیق کے لیے دیکھیں: برہان الشفاء، مقالۂ سوم، فصل پنجم؛ التحصیل، ص ۷۴۵-۷۴۶؛ النجاۃ، ص ۱۶۳؛ الاشارات و التنبیہات، النمط الثالث؛ طبیعیات الشفاء، فن ششم، مقالۂ چہارم، فصل سوم؛ الاسفار، ج ۳، ۳۶۰-۳۶۲)۔ (م)

[2]. وہم کے متعدّد اصطلاحی معنی ہیں۔ اس کتاب میں "وہم" ایک جگہ "ظن" کے مقابلے میں استعمال ہوا ہے (بحث اقسام تصدیق)، دوسری جگہ اس چیز کے معنی میں جو عقل کے مقابلے میں مزاحمت کرتی ہے اور معقول امور کو انسان کے لیے محسوس شکل میں دکھاتی ہے۔ مثلاً خدا کو مادی امور کی طرح مکانی اور زمانی دکھاتی ہے یا مردہ کو ایک ہولناک اور خوفناک مخلوق کے طور پر پیش کرتی ہے جبکہ عقل واضح طور پر سمجھتی ہے کہ خدا زمان و مکان نہیں رکھتا اور مردہ بے حرکت ہے اور اس سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں (بحث وہمیات در صناعات خمس)۔ وہم کا تیسرا معنی یہی قوت ہے جو غیر مادی جزئی معانی کا ادراک کرتی ہے۔ (غ)

کی طرف بڑھتا ہے۔] حیوان صرف قوۂ واہمہ کے ذریعے اپنے ادراکات کو منظم کرتا ہے، اور جس قدر یہ قوت اسے طاقت دیتی ہے، وہ اپنے ادراکات میں تصرف کرتا ہے۔

۴. ثُمَّ يَذْهَبُ ـ هُوَ الْإِنْسَانُ ـ فِي طَرِيقِهِ وَحْدَهُ مُتَمَيِّزاً عَنِ الْحَيَوَانِ بِقُوَّةِ الْعَقْلِ وَ الْفِكْرِ الَّتِي لَا حَدَّ لَهَا وَ لَا نِهَايَةَ، فَيُدِيرُ بِهَا دَفَّةَ مُدْرَكَاتِهِ الْحِسِّيَّةِ وَ الْخَيَالِيَّةِ وَ الْوَهْمِيَّةِ، وَ يُمَيِّزُ الصَّحِيحَ مِنْهَا عَنِ الْفَاسِدِ، وَ يَنْتَزِعُ الْمَعَانِيَ الْكُلِّيَّةَ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الَّتِي أَدْرَكَهَا فَيَتَعَقَّلُهَا، وَ يَقِيسُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَ يَنْتَقِلُ مِنْ مَعْلُومٍ إِلَى آخَرَ، وَ يَسْتَنْتِجُ وَ يَحْكُمُ، وَ يَتَصَرَّفُ مَا شَاءَتْ لَهُ قُدْرَتُهُ الْعَقْلِيَّةُ وَ الْفِكْرِيَّةُ. وَ هَذَا الْعِلْمُ الَّذِي يَحْصُلُ لِلْإِنْسَانِ بِهَذِهِ الْقُوَّةِ هُوَ الْعِلْمُ الْأَكْمَلُ الَّذِي كَانَ بِهِ الْإِنْسَانُ إِنْسَاناً، وَ لِأَجْلِ نُمُوِّهِ وَ تَكَامُلِهِ وُضِعَتِ الْعُلُومُ وَ أُلِّفَتِ الْفُنُونُ، وَ بِهِ تَفَاوَتَتِ الطَّبَقَاتُ وَ اخْتَلَفَتِ النَّاسُ. وَ عِلْمُ الْمَنْطِقِ وُضِعَ مِنْ بَيْنِ الْعُلُومِ، لِأَجْلِ تَنْظِيمِ تَصَرُّفَاتِ هَذِهِ الْقُوَّةِ خَوْفاً مِنْ تَأْثِيرِ الْوَهْمِ وَ الْخَيَالِ عَلَيْهَا، وَ مِنْ ذَهَابِهَا فِي غَيْرِ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ لَهَا.

۴۔ پھر انسان، تنہا اور حیوان سے ممتاز ہو کر، عقل و فکر کی قوت کی مدد سے، جس کی کوئی حد و انتہا نہیں، اپنے راستے پر آگے بڑھتا ہے؛ اور اس قوت کے ذریعے اپنے تمام مدرکات، چاہے وہ

حسی ہوں، خیالی ہوں یا وہمی، کا جائزہ لیتا ہے؛ درست ادراکات کو نادرست سے جدا کرتا ہے؛ اور ان جزئیات سے جنہیں اس نے درک کیا ہے، کلی معانی کو انتزاع (extract) کر کے انہیں تعقل کرتا ہے۔ نیز اپنے ادراکات کا ایک دوسرے سے موازنہ کرتا ہے، اور ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف منتقل ہوتا ہے، نتیجہ اخذ کرتا ہے اور حکم لگاتا ہے، اور جس قدر اس کی عقل و فکر کی قوت چاہتی ہے ان میں تصرف کرتا ہے۔ اور یہ علم جو انسان کو عقل و فکر کی قوت سے حاصل ہوتا ہے، وہی کامل ترین علم ہے جس کی بدولت انسان، انسان ہے۔ اور در حقیقت اسی علم کی نشوونما اور تکمیل کے لیے علوم و فنون کی مختلف شاخیں وضع اور قائم کی گئی ہیں۔ اور یہی علم ہے جس نے لوگوں کے طبقات کو متنوع کیا ہے، اور لوگوں کو مختلف سطحوں پر رکھا ہے۔ اور تمام علوم میں سے، علمِ منطق واحد علم ہے جو اس قوت کے تصرفات کو منظم کرنے کے لیے مدون کیا گیا ہے، تاکہ مبادا قوۂ وہم[1] یا خیال اس پر اثر انداز ہو، اور اسے سیدھے راستے سے منحرف کر دے۔

---

[1] محقق سبزواری (رح) "اسرار الحکم" صفحہ ۲۲۲ پر فرماتے ہیں: "اور اگر وہم ایک تعلیم یافتہ کتے یا سجدہ کرنے والے شیطان کی طرح نہ ہو، تو وہ عاقلہ (عقل) سے جھگڑتا ہے، اور اس کے خلاف حکم دیتا ہے، اور عاقلہ کے احکام کو تسلیم نہیں کرتا۔ پس جب عقل کے احکام استعمال ہوتے ہیں، تو وہم اپنے طور پر مقدمات میں ترکیب اور تفصیل پیدا کرتا ہے۔" (ف)۔ یعنی "وہم" اگر عقل کے تابع نہ ہو، تو وہ عقل کے خلاف کام کرتا ہے اور اس کے فیصلوں کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہم عقل کے استدلال میں مقدمات کو الجھا دیتا ہے یا انہیں غلط طریقے سے پیش کرتا ہے، جس سے عقل کے درست نتائج متاثر ہوتے ہیں۔ اس لیے وہم کو عقل کے تابع رکھنا ضروری ہے، تاکہ وہ عقل کے راستے میں رکاوٹ نہ بنے۔

تَعْرِيفُ الْعِلْمِ/علم کی تعریف

وَ قَدْ تَسْأَلُ: عَلَى أَيِّ نَحْوٍ تَحْصُلُ لِلْإِنْسَانِ هَذِهِ الْإِدْرَاكَاتُ؟ وَ نَحْنُ قَدْ قَرَّبْنَا لَكَ فِيمَا مَضَى نَحْوَ حُصُولِ هَذِهِ الْإِدْرَاكَاتِ بَعْضَ الشَّيْءِ، وَ لِزِيَادَةِ التَّوْضِيحِ نُكَلِّفُكَ: أَنْ تَنْظُرَ إِلَى شَيْءٍ أَمَامَكَ، ثُمَّ تُطْبِقَ عَيْنَيْكَ مُوَجِّهاً نَفْسَكَ نَحْوَهُ، فَسَتَجِدُ فِي نَفْسِكَ كَأَنَّكَ لَا تَزَالُ مَفْتُوحَ الْعَيْنَيْنِ تَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَ كَذَلِكَ إِذَا سَمِعْتَ دَقَّاتِ السَّاعَةِ ـ مَثَلاً ـ ثُمَّ سَدَدْتَ أُذُنَيْكَ مُوَجِّهاً نَفْسَكَ نَحْوَهَا، فَسَتَحِسُّ مِنْ نَفْسِكَ كَأَنَّكَ لَا تَزَالُ تَسْمَعُهَا... وَ هَكَذَا فِي كُلِّ حَوَاسِّكَ. إِذَا جَرَّبْتَ مِثْلَ هَذِهِ الْأُمُورِ، وَ دَقَّقْتَهَا جَيِّداً، يَسْهَلُ عَلَيْكَ أَنْ تَعْرِفَ أَنَّ الْإِدْرَاكَ أَوِ الْعِلْمَ إِنَّمَا هُوَ انْطِبَاعُ صُوَرِ الْأَشْيَاءِ فِي نَفْسِكَ، لَا فَرْقَ بَيْنَ مُدْرَكَاتِكَ فِي جَمِيعِ مَرَاتِبِهَا، كَمَا تَنْطَبِعُ صُوَرُ الْأَشْيَاءِ فِي الْمِرْآةِ. وَ لِذَلِكَ عَرَّفُوا الْعِلْمَ بِأَنَّهُ: «**حُضُورُ صُورَةِ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ**»[1]. أَوْ فَقُلِ انْطِبَاعُهَا فِي الْعَقْلِ، لَا فَرْقَ بَيْنَ التَّعْبِيرَيْنِ فِي

[1] اس تعریف کے بارے میں دو نِکات قابل توجہ ہیں: (۱) **پہلا نکتہ:** اس عبارت میں "شے" سے مراد ذات ہے، خواہ وہ موجود ہو یا معدوم (غیر موجود)۔ لہٰذا، یہ تعریف معدومات (غیر موجود چیزوں) کے بارے میں آگاہی کو بھی شامل کرتی ہے۔ (۲) **دوسرا نکتہ:** عقل کلیات (عمومی تصورات) کو بھی سمجھتی ہے اور جزئیات (خصوصی تصورات) کو بھی۔ فرق صرف یہ ہے کہ عقل کلیات کو براہ راست اور بغیر کسی آلے کے سمجھتی ہے، جبکہ جزئیات کو حواس کی قوتوں کے ذریعے سمجھتی ہے۔ اس کے علاوہ علم کی دیگر تعریفیں بھی بیان کی گئی ہیں، جیسے: "علم وہ صورتِ حاصل ہے جو کسی شے سے عقل میں آتی ہے۔" علم، نفس کا کسی شے کی

الْمَقْصُودِ.

ہو سکتا ہے آپ پوچھیں: یہ ادراکات انسان کو کیسے حاصل ہوتے ہیں؟ البتہ ہم اب تک ان ادراکات کے پیدا ہونے کا طریقہ کسی حد تک واضح کر چکے ہیں؛ لیکن مزید وضاحت کے لیے جو ہم کہتے ہیں اس پر عمل کریں: اپنی آنکھیں کھولیں اور اپنے سامنے رکھی ہوئی کتاب کو دیکھیں، پھر اپنی آنکھیں بند کر لیں اور اسی حالت میں اسی کتاب کی طرف متوجہ رہیں، [اور اسے ذہن میں رکھیں۔] آپ دیکھیں گے کہ گویا آپ نے اب بھی آنکھیں کھلی رکھی ہیں اور اس کتاب کو دیکھ رہے ہیں۔ اسی طرح، جب آپ مثلاً گھڑی کی ٹک ٹک کی آواز سنتے ہیں، اور پھر اپنے کان بند کر لیتے ہیں، لیکن اسی وقت اسی آواز پر توجہ مرکوز رکھتے ہیں، تو پھر بھی آپ کو لگے گا گویا آپ اب بھی وہ آواز سن رہے ہیں۔ تمام حواس میں، صورتحال یہی ہے۔ اگر آپ بیان کردہ جیسے معاملات کا تجربہ کریں، اور ان پر گہرائی سے غور کریں، تو آپ آسانی سے جان لیں گے کہ ادراک یا علم دراصل **"انسان کے نفس میں اشیاء کی صورتوں کا نقش ہونا"** ہے، بالکل اسی طرح جیسے اشیاء کی صورتیں آئینے میں نقش ہوتی ہیں[1]۔ اس لحاظ سے انسان کے علوم اور ادراکات کے مختلف مراتب میں

صورت کو قبول کرنا، اس سے متاثر ہونا، اور اس کے سامنے منفعل ہونا ہے۔(یعنی اثر دکھانا)۔" ان تعریفات کا مکمل جائزہ ایک وسیع موقع کا متقاضی ہے۔م)

[1] البتہ یہ بات عرف (عام فہم) اور مؤلف کی تفہیم پر مبنی ہے؛ ورنہ حقیقت میں آئینے میں کوئی صورت موجود نہیں ہوتی، بلکہ صرف دیکھنے والے کے ذہن میں ہوتی ہے۔(ف)۔یعنی جب ہم کہتے ہیں کہ آئینے میں کسی چیز کی صورت نظر آتی ہے، تو درحقیقت یہ صورت آئینے میں نہیں ہوتی، بلکہ یہ ہمارے ذہن میں

کوئی فرق نہیں ہے۔ اور اسی لیے علم کی تعریف یوں کی گئی ہے: "«**الْعِلْمُ حُضُورُ صُورَةِ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ**»[1]۔"علم دراصل عقل کے پاس شے کی صورت کا حاضر ہونا ہے؛ یا یوں کہیں کہ شے کی صورت کا عقل میں نقش ہونا ہے؛ ان دونوں تعبیروں میں کوئی فرق نہیں۔

اَلتَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيقُ/تصور اور تصدیق

إِذَا رَسَّمْتَ مُثَلَّثاً تَحْدُثُ فِي ذِهْنِكَ صُورَةٌ لَهُ، هِيَ عِلْمُكَ بِهَذَا الْمُثَلَّثِ، وَ يُسَمَّى هَذَا الْعِلْمُ بِالتَّصَوُّرِ. وَ هُوَ تَصَوُّرٌ مُجَرَّدٌ لَا يَسْتَتْبِعُ جَزْماً وَ اعْتِقَاداً. وَ إِذَا تَنَبَّهْتَ إِلَى زَوَايَا الْمُثَلَّثِ تَحْدُثُ لَهَا أَيْضاً صُورَةٌ فِي ذِهْنِكَ. وَ هِيَ أَيْضاً مِنَ التَّصَوُّرِ الْمُجَرَّدِ. وَ إِذَا رَسَمْتَ خَطّاً أُفُقِيّاً وَفَوْقَهُ خَطّاً عَمُودِيّاً مُقَاطِعاً لَهُ تَحْدُثُ زَاوِيَتَانِ قَائِمَتَانِ، فَتَنْتَقِشُ صُورَةُ الْخَطَّيْنِ وَ الزَّاوِيَتَيْنِ فِي ذِهْنِكَ. وَ هِيَ مِنَ التَّصَوُّرِ الْمُجَرَّدِ أَيْضاً. وَ إِذَا

بنتی ہے۔ آئینہ صرف روشنی کو منعکس کرتا ہے، اور ہمارا ذہن اس روشنی کی بنیاد پر ایک تصویر تشکیل دیتا ہے۔ اس لیے، صورت کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے، نہ کہ آئینے میں۔

[1] علم کی زیادہ دقیق و عمیق تعریف وہ ہے جو حکمت متعالیہ میں بیان کی گئی ہے: "العلم حصول امر مجرد من المادة لامر مجرد" یعنی علم مادہ سے پاک چیز کا مادہ سے پاک چیز کے لیے حصول ہے۔ اگر چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں: "حضور شيء لشيء" یعنی کسی چیز کا کسی چیز کے لیے حاضر ہونا۔ (نہایۃ الحکمۃ، مرحلہ ۱۱، فصل ۱ کا اختتام)۔ (غ)۔ یعنی علم کی حقیقت یہ ہے کہ ایک مجرد (مادہ سے پاک) چیز دوسری مجرد چیز کے سامنے حاضر ہوتی ہے۔ یہ تعریف علم کے مجرد اور غیر مادی ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو حکمت متعالیہ کے فلسفے کی بنیادی خصوصیات میں سے ایک ہے۔

أَرَدْتَ أَنْ تُقَارِنَ بَيْنَ الْقَائِمَتَيْنِ وَ مَجْمُوعِ زَوَايَا الْمُثَلَّثِ، فَتَسْأَلَ فِي نَفْسِكَ هَلْ هُمَا مُتَسَاوِيَانِ؟ وَ تَشُكَّ فِي تَسَاوِيهِمَا، تَحْدُثُ عِنْدَكَ صُورَةٌ لِنِسْبَةِ التَّسَاوِي بَيْنَهُمَا. وَ هِيَ مِنَ التَّصَوُّرِ الْمُجَرَّدِ أَيْضاً. فَإِذَا بَرْهَنْتَ عَلَى تَسَاوِيهِمَا تَحْصُلُ لَكَ حَالَةٌ جَدِيدَةٌ مُغَايِرَةٌ لِلْحَالَاتِ السَّابِقَةِ، وَ هِيَ إِدْرَاكُكَ لِمُطَابَقَةِ النِّسْبَةِ لِلْوَاقِعِ الْمُسْتَلْزِمِ لِحُكْمِ النَّفْسِ وَ إِذْعَانِهَا وَ تَصْدِيقِهَا بِالْمُطَابَقَةِ. وَ هَذِهِ الْحَالَةُ ـ أَيْ الصُّورَةُ الْمُطَابِقَةُ لِلْوَاقِعِ الَّتِي تَعَقَّلْتَهَا وَ أَدْرَكْتَهَا ـ هِيَ الَّتِي تُسَمَّى بِالتَّصْدِيقِ، لِأَنَّهَا إِدْرَاكٌ يَسْتَلْزِمُ تَصْدِيقَ النَّفْسِ وَ إِذْعَانَهَا، تَسْمِيَةً لِلشَّيْءِ بِاسْمِ لَازِمِهِ الَّذِي لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ.

جب آپ کاغذ کے ایک صفحے پر ایک مثلث بناتے ہیں، تو [کاغذ کے صفحے پر بنی ہوئی لکیروں کو دیکھنے سے] آپ کے ذہن میں اس کی ایک صورت پیدا ہوتی ہے، اور یہ صورت در حقیقت اس مثلث کے بارے میں آپ کا علم ہے، اور اس علم کو **"تصور"** کہا جاتا ہے۔ یہ علم ایک محض اور تنہا تصور ہے جس کے پیچھے کوئی جزم اور اعتقاد نہیں ہوتا۔ اور اگر آپ اس مثلث کے زاویوں پر توجہ دیں، تو ان کی بھی ایک صورت آپ کے ذہن میں نقش ہو جاتی ہے؛ اور یہ بھی ایک **"تصورِ مجرد"** اور محض ہے۔ اور اگر آپ ایک افقی لکیر کھینچیں اور اس پر ایک عمودی لکیر بنائیں، تو دو قائمہ زاویے بنتے ہیں، اور ان دو لکیروں اور دو زاویوں کی صورت بھی آپ کے ذہن میں نقش ہو جائے گی۔ اور یہ بھی ایک **"تصورِ مجرد"** ہے۔ اب اگر آپ ان دو قائمہ زاویوں کا مثلث کے زاویوں کے

مجموعے سے موازنہ کرنا چاہیں، کہ آیا وہ ایک دوسرے کے برابر ہیں یا نہیں؟ اور ان کی برابری میں شک کریں، تو اس حالت میں بھی ان کے درمیان برابری کی نسبت کی ایک صورت آپ کے ذہن میں پیدا ہوگی، جو کہ یہ بھی ایک **"تصورِ مجرد"** ہے۔ لیکن جب آپ ان دونوں کی برابری پر برہان قائم کرتے ہیں، تو آپ میں ایک نئی حالت پیدا ہوتی ہے، جو پچھلی حالتوں سے مختلف ہے۔ اور یہ حالت عبارت ہے: اس نسبت کی واقع کے ساتھ مطابقت کا ادراک، جو نفس کے حکم، اذعان اور اس مطابقت کی تصدیق کو مستلزم ہے۔ یہ نئی حالت، یعنی واقع کے مطابق صورت، جسے آپ نے تعقل اور درک کیا ہے، وہی علم ہے جسے **"تصدیق"** کہا جاتا ہے[1]؛ کیونکہ یہ ایک ایسا ادراک ہے جو نفس کی تصدیق اور اذعان کو مستلزم ہے؛ اور در حقیقت اس نام گزاری میں، شے

---

[1]. دوسرے الفاظ میں: تصدیق دراصل نسبت کے وجود یا عدم وجود کا نفس الامر (حقیقت) میں ادراک ہے۔ اور ایسا لگتا ہے کہ یہ ادراک خود عقل کا فیصلہ (حکم) ہے۔ اذعان (تسلیم) اور تصدیق اس کے لوازم میں شمار نہیں ہوتے، سوائے اس کے کہ ہم یہ کہیں کہ "حکم" کے دو اطلاق ہیں: (۱) وہ ادراک جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ (۲) اس کا لازمہ، یعنی اذعان (تسلیم)۔ (ف)۔ یعنی تصدیق کا بنیادی مطلب یہ ہے کہ ہم کسی نسبت کے وجود یا عدم وجود کو حقیقت میں سمجھتے ہیں۔ یہ سمجھنا خود عقل کا فیصلہ ہے۔ اذعان (تسلیم) اور تصدیق اس فیصلے کے بعد آنے والے اضافی مراحل ہیں، جو حکم کے دوسرے اطلاق میں شامل ہوتے ہیں۔ مطلب یہ کہ تصدیق دراصل ایک ایسا ادراک ہے جس میں نفس کسی بات کو تسلیم کرتا ہے اور اس پر یقین کرتا ہے۔ اس لیے، تصدیق کو ایک ایسے ادراک کے طور پر بیان کیا جاتا ہے جو ہمیشہ تسلیم اور یقین کے ساتھ جڑا ہوتا ہے۔ یعنی تصدیق صرف اس صورت میں نہیں ہوتی جب ہم کسی بات کو درست سمجھتے ہیں، بلکہ جب ہم کسی بات کو غلط سمجھتے ہیں تو بھی یہ تصدیق ہوتی ہے۔ تصدیق کا تعلق کسی نسبت کے بارے میں ہمارے فیصلے یا یقین سے ہوتا ہے، خواہ وہ نسبت واقع کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو۔

کے لازمے کا نام — یعنی وہ چیز جو ہمیشہ شے کے ساتھ ہوتی ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتی — خود شے پر رکھ دیا گیا ہے۔[کیونکہ وہ ادراک جو تصدیق کے ساتھ لازم ہے، اسے تصدیق کہا گیا ہے۔]

إِذَنْ: إِدْرَاكُ زَوَايَا الْمُثَلَّثِ، وَ إِدْرَاكُ الزَّاوِيَتَيْنِ الْقَائِمَتَيْنِ، وَ إِدْرَاكُ نِسْبَةِ التَّسَاوِي بَيْنَهُمَا كُلُّهَا تَصَوُّرَاتٌ مُجَرَّدَةٌ لَا يَتْبَعُهَا حُكْمٌ وَ تَصْدِيقٌ. أَمَّا إِدْرَاكُ أَنَّ هَذَا التَّسَاوِيَ صَحِيحٌ وَاقِعٌ مُطَابِقٌ لِلْحَقِيقَةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَهُوَ تَصْدِيقٌ. وَ كَذَلِكَ إِذَا أَدْرَكْتَ أَنَّ النِّسْبَةَ فِي الْخَبَرِ غَيْرُ مُطَابِقَةٍ لِلْوَاقِعِ، فَهَذَا الْإِدْرَاكُ (تَصْدِيقٌ).

لہٰذا، مثلث کے زاویوں کا ادراک، دو قائمہ زاویوں کا ادراک، اور ان دونوں کے درمیان برابری کی نسبت کا ادراک، یہ سب **"تصوراتِ مجرد"** ہیں جن کے پیچھے کوئی حکم اور تصدیق نہیں ہوتی۔ لیکن یہ ادراک کہ **"یہ برابری درست ہے، اور واقع ہے، اور نفس الامر میں حقیقت کے مطابق ہے"** ایک تصدیق ہے۔ اسی طرح، جب آپ سمجھتے ہیں کہ ایک خبری جملے میں جو نسبت ہے، وہ واقع کے مطابق نہیں ہے، تو یہ ادراک بھی تصدیق ہے۔[مثلاً جب آپ یہ ادراک کرتے ہیں کہ قضیہ "کعبہ مدینہ میں واقع ہے" ایک جھوٹا قضیہ ہے، اور واقع کے مطابق نہیں ہے، تو یہ ادراک بھی تصدیق ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق صرف نسبت کی واقع کے ساتھ مطابقت کے ادراک تک محدود نہیں ہے، بلکہ نسبت کی واقع کے ساتھ عدم مطابقت کے ادراک کو بھی شامل ہے؛ اور عمومی طور پر، ہر وہ ادراک جو کسی قسم کے جزم، اعتقاد اور حکم کو اپنے

پیچھے لائے، تصدیق کہلاتا ہے۔]

تَنْبِيهٌ: إذَا لَاحَظْتَ مَا مَضَى يَظْهَرُ لَكَ أَنَّ التَّصَوُّرَ وَ الْإِدْرَاكَ وَ الْعِلْمَ كُلُّهَا أَلْفَاظٌ لِمَعْنًى وَاحِدٍ، وَ هُوَ: حُضُورُ صُوَرِ الْأَشْيَاءِ عِنْدَ الْعَقْلِ. فَالتَّصْدِيقُ أَيْضاً تَصَوُّرٌ وَ لَكِنَّهُ تَصَوُّرٌ يَسْتَتْبِعُ الْحُكْمَ وَ قَنَاعَةَ النَّفْسِ وَ تَصْدِيقَهَا. وَ إِنَّمَا لِأَجْلِ التَّمْيِيزِ بَيْنَ التَّصَوُّرِ الْمُجَرَّدِ أَيْ غَيْرِ الْمُسْتَتْبِعِ لِلْحُكْمِ، وَ بَيْنَ التَّصَوُّرِ الْمُسْتَتْبِعِ لَهُ، سُمِّيَ الْأَوَّلُ تَصَوُّراً، لِأَنَّهُ تَصَوُّرٌ مَحْضٌ سَاذَجٌ مُجَرَّدٌ، فَيَسْتَحِقُّ إِطْلَاقَ لَفْظِ التَّصَوُّرِ عَلَيْهِ مُجَرَّداً مِنْ كُلِّ قَيْدٍ، وَ سُمِّيَ الثَّانِي تَصْدِيقاً، لِأَنَّهُ يَسْتَتْبِعُ الْحُكْمَ وَ التَّصْدِيقَ، كَمَا قُلْنَا تَسْمِيَةً لِلشَّيْءِ بِاسْمِ لَازِمِهِ.

أَمَّا إِذَا قِيلَ: التَّصَوُّرُ الْمُطْلَقُ، فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ مَا يُسَاوِقُ الْعِلْمَ وَ الْإِدْرَاكَ، فَيَعُمُّ كِلَا التَّصَوُّرَيْنِ: التَّصَوُّرَ الْمُجَرَّدَ، وَ التَّصَوُّرَ الْمُسْتَتْبِعَ لِلْحُكْمِ التَّصْدِيقِ[1].

---

[1]. هذا البيان عن معنى التصديق هو خلاصة آراء المحققين من الفلاسفة،و إليه يرمى تعريف الشيخ الرئيس فى الإشارات بأنه تصور معه حكم،و قد وضع المولى صدر المتألهين رسالة ضافية فى تحقيقه،سماها«رسالة التصور و التصديق»،فلتذهب خيالات المشككين و أوهام المغالطين أدراج الرياح...و قد جعلوا هذا الأمر الواضح بسبب تشكيكاتهم من المسائل العويصة المستعصية

یاد دہانی: جو کچھ ہم نے بیان کیا، اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ الفاظ **"تصور"**، **"ادراک"** اور **"علم"**[1] سب ایک ہی معنی کی عکاسی کرتے ہیں [اور ان کا مشترکہ مفہوم ہے]، اور وہ ہے **"عقل کے پاس اشیاء کی صورتوں کا حاضر ہونا"**۔ لہٰذا، **"تصدیق"** بھی در حقیقت **"تصور"** ہے، لیکن یہ ایک ایسا تصور ہے جو حکم، تصدیق اور نفس کے اطمینان کو اپنے پیچھے لاتا ہے۔ اور در حقیقت، تصورِ مجرد، یعنی وہ تصور جس کے پیچھے کوئی حکم نہ ہو، کو اس تصور سے جدا کرنے کے لیے جو حکم کو مستلزم ہے، پہلے کو **"تصور"** کا نام دیا گیا—کیونکہ یہ ایک سادہ، محض اور تنہا تصور ہے، اور اس لیے یہ مستحق ہے کہ لفظ **"تصور"** بغیر کسی قید کے اس پر اطلاق ہو—اور دوسرے پر **"تصدیق"** کا نام رکھا گیا؛ کیونکہ یہ حکم اور تصدیق کو اپنے پیچھے لاتا ہے؛ اور یہ، جیسا کہ ہم نے کہا، شے کو اس کے لازمے کے نام سے پکارنے کے قبیل سے ہے[2]۔ لیکن اگر [لفظ تصور کو "مطلق"

على المبتدئين.(منه قدس سرّه)

[1] اس سے مراد "ادراک اور علمِ حصولی" ہے؛ لیکن مطلق ادراک اور علم، مطلق تصور سے عام ہے، کیونکہ وہ علم حضوری کو بھی شامل کرتا ہے۔ اور دوسرے لفظوں میں: جو چیز مطلق تصور کا مترادف ہے، وہ علم اور ادراک کے اطلاقات میں سے ایک، یعنی خاص طور پر علم حصولی ہے۔ (ف)۔ یعنی جب ہم "علم" یا "ادراک" کا لفظ استعمال کرتے ہیں، تو اس کا عام مفہوم علم حضوری اور علم حصولی دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم "تصور مطلق" کی بات کرتے ہیں، تو یہ صرف علم حصولی کے ایک خاص پہلو کو بیان کرتا ہے، جو کسی شے کی صورت کا ذہن میں نقش ہونا ہے۔ علم حضوری، جیسے نفس کا اپنے ذات کے بارے میں علم، تصور مطلق میں شامل نہیں ہوتا۔

[2] جو کچھ ہم نے تصدیق کے معنی کے بارے میں بیان کیا ہے، وہ دراصل محققینِ فلاسفہ کے آراء کا خلاصہ

کی قید کے ساتھ استعمال کیا جائے اور] کہا جائے **"تصورِ مطلق"**، تو اس سے مراد [تصور کا عام معنی، یعنی] وہی علم و ادراک ہے؛ اور لہٰذا یہ تصور کی دونوں قسموں کو — یعنی تصورِ مجرد اور وہ تصور جو حکم کو مستلزم ہے (یعنی تصدیق) — کو شامل کرتا ہے۔

بِمَاذَا يَتَعَلَّقُ التَّصْدِيقُ وَالتَّصَوُّرُ؟/تصور اور تصدیق کا متعلق کیا ہے؟

لَيْسَ لِلتَّصْدِيقِ إِلَّا مَوْرِدٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِهِ، وَ هُوَ النِّسْبَةُ فِي الْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ عِنْدَ الْحُكْمِ وَ الْإِذْعَانِ بِمُطَابَقَتِهَا لِلْوَاقِعِ أَوْ عَدَمِ مُطَابَقَتِهَا. وَ أَمَّا التَّصَوُّرُ فَيَتَعَلَّقُ بِأَحَدِ أَرْبَعَةِ أُمُورٍ:

١ـ الْمُفْرَدُ: مِنْ اسْمٍ، وَ فِعْلٍ «كَلِمَةٍ»، وَ حَرْفٍ «أَدَاةٍ».

٢ـ النِّسْبَةُ فِي الْخَبَرِ: عِنْدَ الشَّكِّ فِيهَا أَوْ تَوَهُّمِهَا، حَيْثُ لَا تَصْدِيقَ،

ہے، اور شیخ الرئیس (ابن سینا) کی "اشارات" میں بھی اسی بیان کی طرف اشارہ ہے کہ "تصدیق وہ تصور ہے جو حکم (فیصلے) کے ساتھ ہو"۔ صدر المتألہین (ملاصدرا) نے تصور اور تصدیق پر ایک مکمل رسالہ لکھا ہے، جس کا نام "رسالۃ التصور و التصدیق" ہے۔ ہمارے اس مندرجہ بالا بیان کے بعد، شک کرنے والوں کے خیالات اور مغالطہ بازوں کے وہم ہوا میں اڑ جائیں گے... فلاسفہ نے اپنے شکوک و شبہات کی وجہ سے اس واضح اور روشن مسئلے کو نوآموزوں کے لیے مشکل اور پیچیدہ بنا دیا ہے۔

یعنی تصدیق کی تعریف اتنی واضح ہے کہ شک کرنے والوں اور مغالطہ بازوں کے لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑتی۔ لیکن بعض فلاسفہ نے اپنے شکوک و شبہات کی وجہ سے اس سادہ مسئلے کو پیچیدہ بنا دیا ہے، جس کی وجہ سے نئے سیکھنے والوں کے لیے یہ امر مشکل ہو جاتا ہے۔

كَتَصَوُّرِنَا لِنِسْبَةِ السُّكْنَى إِلَى الْمَرِيخِ ـ مَثَلاً ـ عِنْدَمَا يُقَالُ: «الْمَرِيخُ مَسْكُونٌ».

٣ـ النِّسْبَةُ فِي الْإِنْشَاءِ: مِنْ أَمْرٍ وَ نَهْيٍ وَ تَمَنٍّ وَ اسْتِفْهَامٍ... إِلَى آخِرِ الْأُمُورِ الْإِنْشَائِيَّةِ الَّتِي لَا وَاقِعَ لَهَا وَرَاءَ الْكَلَامِ، فَلَا مُطَابَقَةَ فِيهَا لِلْوَاقِعِ خَارِجَ الْكَلَامِ، فَلَا تَصْدِيقَ وَ لَا إِذْعَانَ.

٤ـ الْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ: كَالْمُضَافِ وَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ، وَ الشَّبِيهِ بِالْمُضَافِ، وَ الْمَوْصُولِ وَ صِلَتِهِ، وَ الصِّفَةِ وَ الْمَوْصُوفِ، وَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ طَرَفَيِ الْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ... إِلَى آخِرِ الْمُرَكَّبَاتِ النَّاقِصَةِ الَّتِي لَا يَسْتَتْبِعُ تَصَوُّرُهَا تَصْدِيقاً وَ إِذْعَاناً، فَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوهَا﴾[1]، الشَّرْطُ (تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ) مَعْلُومٌ تَصَوُّرِيٌّ، وَ الْجَزَاءُ (لَا تُحْصُوهَا) مَعْلُومٌ تَصَوُّرِيٌّ أَيْضاً، وَ إِنَّمَا كَانَا مَعْلُومَيْنِ تَصَوُّرِيَّيْنِ لِأَنَّهُمَا وَقَعَا كَذَلِكَ جَزَاءً وَ شَرْطاً فِي الْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ، وَ إِلَّا فَفِي أَنْفُسِهِمَا لَوْلَاهَا كُلٌّ مِنْهُمَا مَعْلُومٌ تَصْدِيقِيٌّ. وَ قَوْلُهُ: «نِعْمَةُ اللّٰهِ» مَعْلُومٌ تَصَوُّرِيٌّ مُضَافٌ. وَ مَجْمُوعُ الْجُمْلَةِ مَعْلُومٌ تَصْدِيقِيٌّ.

تصدیق کا متعلق صرف ایک چیز ہے؛ اور وہ ہے: "خبری جملے میں واقع نسبت، جب اس کی

---

[1] سورة إبراهيم، آية ٣٤.

واقع کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا حکم اور اذعان کیا جائے"۔ لیکن تصور ان چار امور میں سے کسی ایک سے متعلق ہو سکتا ہے:

۱- لفظِ مفرد؛ چاہے وہ اسم ہو، فعل ہو—جسے منطق میں کلمہ کہا جاتا ہے—یا حرف ہو، جسے منطق میں ادات کہتے ہیں۔

۲- خبر میں نسبت[۱]، جب اس میں شک ہو یا اس کا وہم ہو[۲]، کیونکہ ان دو حالتوں میں کوئی

---

[۱] زیادہ مناسب یہ تھا کہ پہلے مفرد (لفظ مفرد)، پھر مرکب ناقص، اس کے بعد انشائیہ جملے میں نسبت، اور آخر میں خبریہ جملے میں نسبت کو شک اور وہم کے ساتھ بیان کیا جاتا۔ کیونکہ یہ ترتیب اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ہم اس چیز سے احتراز کریں جو تصدیق کے بیان میں آتی ہے، کیونکہ تصدیق مرکب تام خبریہ ہوتا ہے جب حکم اور اذعان (تسلیم) شامل ہو۔ (ف) ۔یعنی تصور اور تصدیق کے بیان میں ترتیب یہ ہونی چاہیے تھی: (۱) مفرد (لفظ مفرد): جیسے اسم، فعل، یا حرف۔ (۲) مرکب ناقص: جیسے مضاف و مضاف الیہ، صفت و موصوف۔ (۳) انشائیہ جملے میں نسبت: جیسے امر، نہی، تمنا، استفہام۔ (۴) خبریہ جملے میں نسبت: جب شک یا وہم شامل ہو۔ اس ترتیب کا مقصد یہ ہے کہ تصدیق، جو مرکب تام خبریہ ہوتا ہے، کو واضح کیا جائے، جس میں حکم اور تسلیم شامل ہوتے ہیں۔

[۲] شک اس جگہ ہوتا ہے جہاں نسبت کے واقع کے ساتھ مطابقت اور عدم مطابقت کا احتمال ہمارے نزدیک برابر ہو، اور وہم اس جگہ ہوتا ہے جہاں نسبت کے واقع کے ساتھ مطابقت کا احتمال عدم مطابقت کے احتمال سے کم ہو؛ مثال کے طور پر، ہم ۲۰٪ احتمال دیتے ہیں کہ نسبت واقع کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، اور ۸۰٪ احتمال دیتے ہیں کہ یہ مطابقت نہیں رکھتی۔ (م) ۔یعنی شک اور وہم دونوں میں ہمیں کسی نسبت کے بارے میں یقین نہیں ہوتا، لیکن شک میں مطابقت اور عدم مطابقت کے امکانات برابر ہوتے ہیں، جبکہ وہم میں عدم مطابقت کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ اس طرح، شک اور وہم دونوں ہمارے ادراک میں

تصدیق نہیں ہوتی۔ مثلاً جب ہم یہ جملہ سنتے ہیں کہ "مریخ سیارہ آباد ہے" تو ہمارے ذہن میں اس قضیے کی ایک صورت نقش ہوتی ہے، [چونکہ اس کے پیچھے کوئی حکم اور اذعان نہیں ہوتا، اور ہم اس کے بارے میں شک میں ہوتے ہیں، تو یہ تصورِ مجرد ہوگا۔]

۳- انشائی جملے میں نسبت؛ جیسے امر، نہی، تمنا، استفہام اور دیگر انشائی امور جن کی کلام اور لفظ کے پیچھے کوئی حقیقت نہیں ہوتی؛ اور اس لیے ان کے بارے میں خارجی حقیقت کے ساتھ مطابق ہونا یا نہ ہونا قابلِ ذکر ہی نہیں ہے؛ اور نتیجتاً انشائی جملوں کے بارے میں کوئی تصدیق اور اذعان نہیں ہوتا[1]۔

۴- مرکب ناقص؛ جیسے مضاف اور مضاف الیہ، شبیہ بالمضاف، صلہ اور موصول، صفت اور موصوف، اور شرطیہ جملے کے دونوں طرف۔ مرکباتِ ناقص میں تصور کبھی بھی اذعان اور تصدیق کا باعث نہیں بنتا[2]۔ مثلاً آیت شریفہ ﴿إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾[3]—اگر تم اللہ

عدم یقین کی کیفیت پیدا کرتے ہیں، لیکن ان کے درمیان امکانات کے تناسب کا فرق ہوتا ہے۔

[1] یعنی انشائیہ جملے، جیسے "کرو"، "مت کرو"، "کاش"، یا "کیا"، کا تعلق کسی حقیقی واقعیت سے نہیں ہوتا۔ ان جملوں کا مقصد کسی عمل کو کرنے، نہ کرنے، یا کسی خواہش کا اظہار کرنا ہوتا ہے، نہ کہ کسی واقعیت کی تصدیق کرنا۔ اس لیے، ان جملوں کے بارے میں تصدیق یا تسلیم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

[2] یعنی اس کا علم کبھی بھی لغوی اذعان اور تصدیق کا باعث نہیں بنتا جو کہ اصطلاحی تصدیق کا لازمہ ہے۔ لہٰذا، مذکورہ عبارت میں تصور سے مراد مطلق تصور ہے؛ اور تصدیق سے مراد اس کا لغوی معنی ہے۔ (ف)

[3] سورۃ ابراہیم، آیت ۳۴۔

کی نعمتوں کو شمار کرنا چاہو تو ہرگز ان کا حساب نہیں کر سکو گے۔ شرطیہ جملہ "اگر تم اللہ کی نعمتوں کو شمار کرنا چاہو"، اور جزاء کا جملہ "ہرگز ان کا حساب نہیں کر سکو گے" ہر ایک؛ ایک تصوری معلوم ہے۔ اور البتہ یہ دونوں جملے صرف اس لیے تصوری معلوم سمجھے گئے ہیں کہ وہ ایک شرطیہ جملے میں جزاء اور شرط کے طور پر آئے ہیں؛ ورنہ یہ دونوں جملے، اگر وہ شرطیہ جملہ نہ ہوتا، تو ہر ایک اپنے آپ میں ایک تصدیقی معلوم ہوتا۔ عبارت "اللہ کی نعمتیں" بھی ایک تصوری معلوم مضاف ہے۔ اور پورا جملہ "اگر تم اللہ کی نعمتوں کو شمار کرنا چاہو تو ہرگز ان کا حساب نہیں کر سکو گے" ایک تصدیقی معلوم ہے[1]۔

أَقْسَامُ التَّصْدِيقِ/تصدیق کی اقسام

يَنْقَسِمُ التَّصْدِيقُ إِلَى قِسْمَيْنِ: يَقِينٍ وَ ظَنٍّ، لِأَنَّ التَّصْدِيقَ هُوَ تَرْجِيحُ أَحَدِ طَرَفَيِ الْخَبَرِ، وَ هُمَا الْوُقُوعُ وَ اللَّاوُقُوعُ، سَوَاءٌ كَانَ الطَّرَفُ الْآخَرُ مُحْتَمَلاً أَوْ لَا، فَإِنْ كَانَ هَذَا التَّرْجِيحُ مَعَ نَفْيِ احْتِمَالِ الطَّرَفِ الْآخَرِ بَتّاً فَهُوَ الْيَقِينُ، وَ إِنْ كَانَ مَعَ وُجُودِ الِاحْتِمَالِ ضَعِيفاً فَهُوَ الظَّنُّ. **وَ تَوْضِيحُ ذَلِكَ**: أَنَّكَ إِذَا عَرَضْتَ عَلَى نَفْسِكَ خَبَراً مِنَ الْأَخْبَارِ فَأَنْتَ لَا تَخْلُو عَنْ إِحْدَى حَالَاتٍ أَرْبَعٍ: إِمَّا أَنَّكَ لَا تُجَوِّزُ إِلَّا طَرَفاً وَاحِداً مِنْهُ،

---

[1] یعنی مرکب ناقص، جیسے مضاف و مضاف الیہ یا شرطیہ جملے کے اجزاء، تصور مجرد کی مثالیں ہیں، کیونکہ ان میں کوئی فیصلہ یا تصدیق شامل نہیں ہوتی۔ لیکن جب یہ اجزاء ایک مکمل جملے میں شامل ہوتے ہیں، تو وہ تصدیق کا درجہ رکھتے ہیں۔

إِمَّا وُقُوعَ الْخَبَرِ أَوْ عَدَمَ وُقُوعِهِ، وَ إِمَّا أَنْ تُجَوِّزَ الطَّرَفَيْنِ وَ تَحْتَمِلَهُمَا مَعاً. وَ الْأَوَّلُ هُوَ الْيَقِينُ. وَ الثَّانِي وَ هُوَ تَجْوِيزُ الطَّرَفَيْنِ لَهُ ثَلَاثُ صُوَرٍ، لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَتَسَاوَى الطَّرَفَانِ فِي الِاحْتِمَالِ، أَوْ يَتَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، فَإِنْ تَسَاوَى الطَّرَفَانِ فَهُوَ الْمُسَمَّى بِالشَّكِّ، وَ إِنْ تَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا فَإِنْ كَانَ الرَّاجِحُ مَضْمُونَ الْخَبَرِ وَ وُقُوعَهُ فَهُوَ الظَّنُّ الَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ التَّصْدِيقِ، وَ إِنْ كَانَ الرَّاجِحُ الطَّرَفَ الْآخَرَ فَهُوَ الْوَهْمُ الَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْجَهْلِ، وَ هُوَ عَكْسُ الظَّنِّ. فَتَكُونُ الْحَالَاتُ أَرْبَعاً، وَ لَا خَامِسَةَ لَهَا:

١ـ الْيَقِينُ: وَ هُوَ أَنْ تُصَدِّقَ بِمَضْمُونِ الْخَبَرِ وَ لَا تَحْتَمِلَ كَذِبَهُ، أَوْ تُصَدِّقَ بِعَدَمِهِ وَ لَا تَحْتَمِلَ صِدْقَهُ، أَيْ أَنَّكَ تُصَدِّقُ بِهِ عَلَى نَحْوِ الْجَزْمِ. وَ هُوَ أَعْلَى قِسْمَيِ التَّصْدِيقِ[1].

٢ـ الظَّنُّ: وَ هُوَ أَنْ تُرَجِّحَ مَضْمُونَ الْخَبَرِ أَوْ عَدَمَهُ مَعَ تَجْوِيزِ الطَّرَفِ الْآخَرِ. وَ هُوَ أَدْنَى قِسْمَيِ التَّصْدِيقِ.

---

[1] و لليقين معنى آخر فى اصطلاحهم، و هو خصوص التصديق الجازم المطابق للواقع لا عن تقليد، و هو أخص من معناه المذكور فى المتن، لأن المقصود به التصديق الجازم المطابق للواقع سواء كان عن تقليد أو لا. (منه قدس سرّه)

٣ـ الْوَهْمُ: وَ هُوَ أَنْ تَحْتَمِلَ مَضْمُونَ الْخَبَرِ أَوْ عَدَمَهُ مَعَ تَرْجِيحِ الطَّرَفِ الْآخَرِ.

۴ـ الشَّكُّ: وَ هُوَ أَنْ يَتَسَاوَى احْتِمَالُ الْوُقُوعِ وَ احْتِمَالُ الْعَدَمِ.

تصدیق دو قسموں میں تقسیم ہوتی ہے: یقین اور ظن؛ کیونکہ تصدیق خبر کے دو پہلوؤں، یعنی وقوع اور عدمِ وقوع، میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کا نام ہے، چاہے دوسرا پہلو محتمل ہو یا نہ ہو۔ پس اگر یہ ترجیح دوسرے پہلو کے احتمال کی مکمل نفی کے ساتھ ہو، تو یہ یقین ہے؛ اور اگر دوسرے پہلو کا ضعیف احتمال موجود ہو، تو یہ ظن ہو گا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ: جب کوئی خبر انسان کے سامنے پیش کی جاتی ہے، تو اس کے لیے ان چار حالتوں میں سے کوئی ایک پیش آتی ہے: یا تو وہ صرف خبر کے ایک پہلو، یعنی اس کے وقوع یا عدمِ وقوع، کو ممکن سمجھتا ہے؛ یا وہ دونوں پہلوؤں کا احتمال دیتا ہے۔ پہلی حالت یقین کہلاتی ہے۔ لیکن دوسری حالت کی خود تین صورتیں ہیں؛ کیونکہ یا تو دونوں پہلو احتمال میں برابر ہوں گے، یا ایک دوسرے پر ترجیح پائے گا۔ پس اگر دونوں پہلو احتمال میں برابر ہوں، تو یہ حالت "شک" کہلاتی ہے؛ اور اگر ایک دوسرے پر ترجیح پائے، تو اگر راجح (غالب) پہلو خبر کا مضمون اور اس کا وقوع ہو، تو یہ "ظن" کہلاتا ہے[1]۔ جو کہ تصدیق کی اقسام میں سے ہے. اور اگر راجح، خبر کا دوسرا

---

[1]. درست بات یہ ہے کہ کہا جائے: "راجح، خواہ وہ خبر کے مضمون سے متعلق ہو یا عدم مضمون سے، ظن ہے؛ اور مرجوح، خواہ وہ خبر کے مضمون سے متعلق ہو یا عدم مضمون سے، وہم ہے۔" اور مؤلف خود اپنی بات

پہلو[یعنی اس کا عدمِ وقوع] ہو، تو یہ "وہم" کہلاتا ہے جو کہ جہل[1] کی اقسام میں سے ہے، اور یہ "ظن" کے برعکس ہے۔ لہٰذا، جب کسی خبر کا سامنا ہو تو انسان کے لیے پیش آنے والی حالتیں ان چار میں سے کوئی ایک ہوتی ہیں، اور کوئی پانچویں حالت ممکن نہیں:

۱-**یقین**؛ یعنی یہ کہ انسان خبر کے مضمون کی تصدیق کرے، اور اس کے جھوٹ کا احتمال نہ دے؛ یا یہ کہ خبر کے عدمِ وقوع کی تصدیق کرے، اور اس کے سچ ہونے کا احتمال نہ دے. دوسرے لفظوں میں: تصدیق یہ ہے کہ انسان، کسی خبر کے وقوع یا عدمِ وقوع کی جزمی اور صد فیصد تصدیق کرے۔ اور یہ تصدیق کی بلند ترین قسم ہے[2]۔

کے تسلسل میں اس کی تصریح کرتے ہیں، جب وہ کہتے ہیں: "۲. ظن یعنی یہ کہ آدمی خبر کے مضمون یا عدم مضمون کو ترجیح دے... ۳. وہم یعنی یہ کہ خبر کے مضمون یا عدم مضمون کو ممکن و محتمل سمجھے۔" (ف) یعنی "ظن اور وہم" دونوں کا تعلق خبر کے مضمون یا عدم مضمون سے ہو سکتا ہے۔ اگر کسی طرف کو ترجیح دی جائے، تو وہ ظن ہے، اور اگر کسی طرف کو کمزور سمجھا جائے، تو وہ وہم ہے۔ اس طرح، ظن اور وہم دونوں خبر کے بارے میں انسان کے ردعمل کو بیان کرتے ہیں، خواہ وہ مضمون سے متعلق ہو یا عدم مضمون سے۔

[1] مراد "جہل تصدیقی" ہے؛ اگرچہ یہ ایک ہی وقت میں "علم تصوری" بھی ہو سکتا ہے۔ (ف) یعنی جب ہم کسی چیز کے بارے میں جہل تصدیقی رکھتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس چیز کے بارے میں کوئی فیصلہ یا تصدیق نہیں کرتے، لیکن اس کا تصور ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر، اگر ہم کسی بات کے بارے میں شک رکھتے ہیں، تو یہ جہل تصدیقی ہے، لیکن اس بات کا تصور ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ اس طرح، جہل تصدیقی اور علم تصوری ایک ہی وقت میں موجود ہو سکتے ہیں۔

[2] "یقین" کی منطق دانوں کے نزدیک ایک اور اصطلاحی معنی بھی ہے، جو خاص طور پر "تصدیق جزمی مطابق

۲- ظن؛ یعنی یہ کہ آدمی خبر کے مضمون یا اس کے عدم کو ترجیح دے، اور ساتھ ہی دوسرے پہلو کو بھی محتمل جانے۔ یہ قسم، تصدیق کی پست ترین اقسام میں سے ہے۔

۳- وہم؛ یعنی یہ کہ انسان خبر کے مضمون یا اس کے عدم کو محتمل سمجھے، لیکن دوسرے پہلو کو اس پر ترجیح دے۔

۴- شک؛ اور یہ خبر کے وقوع اور عدمِ وقوع کے احتمال کے برابر ہونے کا نام ہے۔

تَنْبِيهٌ (یاددہانی)

يُعْرَفُ مِمَّا تَقَدَّمَ أَمْرَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْوَهْمَ وَ الشَّكَّ لَيْسَا مِنْ أَقْسَامِ التَّصْدِيقِ، بَلْ هُمَا مِنْ أَقْسَامِ الْجَهْلِ. وَ الثَّانِي: أَنَّ الظَّنَّ وَ الْوَهْمَ دَائِماً يَتَعَاكَسَانِ، فَإِنَّكَ إِذَا تَوَهَّمْتَ مَضْمُونَ الْخَبَرِ فَأَنْتَ تَظُنُّ بِعَدَمِهِ، وَ إِذَا كُنْتَ تَتَوَهَّمُ عَدَمَهُ فَإِنَّكَ تَظُنُّ بِمَضْمُونِهِ، فَيَكُونُ الظَّنُّ لِأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ تَوَهُّماً لِلطَّرَفِ الْآخَرِ.

باواقع، بشرطیکہ تقلید سے حاصل نہ ہو" پر اطلاق ہوتا ہے۔ یہ معنی اس معنی سے زیادہ خاص ہے جو متن میں آیا ہے؛ کیونکہ متن میں مراد صرف "تصدیق جزمی مطابق باواقع" ہے، خواہ وہ تقلید سے حاصل ہو یا غیر تقلید سے۔ یعنی منطق دانوں کے نزدیک "یقین" کی ایک خاص تعریف ہے، جس میں یہ شرط شامل ہوتی ہے کہ یقین تقلید (دوسروں کی باتوں پر اعتماد) کے بجائے خود تحقیق اور دلیل سے حاصل ہو۔ لیکن متن میں یقین کا عام معنی مراد ہے، جو کسی بھی طرح کی تصدیق جزمی کو شامل ہوتا ہے، چاہے وہ تقلید سے ہو یا نہ ہو۔

جو کچھ گزرا اس سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: ۱- وہم اور شک تصدیق کی اقسام میں سے نہیں ہیں؛ بلکہ جہل کی اقسام میں شمار ہوتے ہیں[1]۔ ۲- ظن اور وہم ہمیشہ ایک دوسرے کے برعکس ہوتے ہیں۔ اگر انسان خبر کے مضمون کے بارے میں وہم رکھتا ہو، تو وہ اس کے عدم کے بارے میں ظن رکھے گا۔ اور اگر خبر کے عدمِ وقوع کے بارے میں وہم رکھتا ہو، تو اس کے وقوع کے بارے میں ظن رکھے گا۔ لہٰذا، ایک طرف ظن رکھنا، دوسری طرف کا وہم ہو گا۔

اَلْجَہْلُ وَأَقْسَامُهُ/جہل اور اس کی اقسام

لَيْسَ الْجَهْلُ إِلَّا عَدَمَ الْعِلْمِ مِمَّنْ لَهُ الاِسْتِعْدَادُ لِلْعِلْمِ وَ التَّمَكُّنُ مِنْهُ، فَالْجَمَادَاتُ وَ الْعَجْمَاوَاتُ لَا نُسَمِّيهَا جَاهِلَةً وَ لَا عَالِمَةً، مِثْلَ الْعَمَى، فَإِنَّهُ عَدَمُ الْبَصَرِ فِيمَنْ شَأْنُهُ أَنْ يُبْصَرَ، فَلَا يُسَمَّى الْحَجَرُ أَعْمَى. وَ سَيَأْتِي أَنَّ مِثْلَ هَذَا يُسَمَّى عَدَمَ مَلَكَةٍ، وَ مُقَابِلَهُ وَ هُوَ الْعِلْمُ أَوِ الْبَصَرُ يُسَمَّى مَلَكَةً، فَيُقَالُ: إِنَّ الْعِلْمَ وَ الْجَهْلَ مُتَقَابِلَانِ تَقَابُلَ الْمَلَكَةِ وَ عَدَمِهَا. وَ الْجَهْلُ عَلَى قِسْمَيْنِ كَمَا أَنَّ الْعِلْمَ عَلَى قِسْمَيْنِ، لِأَنَّهُ يُقَابِلُ الْعِلْمَ فَيُبَادِلُهُ فِي مَوَارِدِهِ، فَتَارَةً يُبَادِلُ التَّصَوُّرَ أَيْ يَكُونُ فِي مَوْرِدِهِ، وَ أُخْرَى يُبَادِلُ التَّصْدِيقَ أَيْ يَكُونُ فِي مَوْرِدِهِ، فَيَصِحُّ بِالْمُنَاسَبَةِ أَنْ

---

[1] یعنی یہ جہل تصدیقی کی اقسام میں سے ہے؛ اگرچہ ایک ہی وقت میں یہ علم تصوری بھی شمار ہوتا ہے۔ جب کہ بہتر ہوتا کہ یہ عبارت حذف کر دی جاتی۔ (ف) یعنی جہل تصدیقی اور علم تصوری ایک ہی وقت میں موجود ہو سکتے ہیں، لیکن اس عبارت کو شامل کرنا ضروری نہیں تھا، کیونکہ یہ بات پہلے ہی واضح ہو چکی تھی۔

نُسَمِّيَ الْأَوَّلَ الْجَهْلَ التَّصَوُّرِيَّ، وَ الثَّانِيَ الْجَهْلَ التَّصْدِيقِيَّ. ثُمَّ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ الْجَهْلَ يَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ: بَسِيطٍ وَ مُرَكَّبٍ، وَ فِي الْحَقِيقَةِ أَنَّ الْجَهْلَ التَّصْدِيقِيَّ خَاصَّةً هُوَ الَّذِي يَنْقَسِمُ إِلَيْهِمَا، وَ لِهَذَا اقْتَضَى أَنْ نُقَسِّمَ الْجَهْلَ إِلَى تَصَوُّرِيٍّ وَ تَصْدِيقِيٍّ، وَ نُسَمِّيَهُمَا بِهَذِهِ التَّسْمِيَةِ. أَمَّا الْجَهْلُ التَّصَوُّرِيُّ فَلَا يَكُونُ إِلَّا بَسِيطاً، كَمَا سَيَتَّضِحُ. وَ لِنُبَيِّنَ الْقِسْمَيْنِ فَنَقُولُ:

١ـ الْجَهْلُ الْبَسِيطُ: أَنْ يَجْهَلَ الْإِنْسَانُ شَيْئاً وَ هُوَ مُلْتَفِتٌ إِلَى جَهْلِهِ، فَيَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ، كَجَهْلِنَا بِوُجُودِ السُّكَّانِ فِي الْمَرِيخِ، فَإِنَّا نَجْهَلُ ذَلِكَ، وَ نَعْلَمُ بِجَهْلِنَا، فَلَيْسَ لَنَا إِلَّا جَهْلٌ وَاحِدٌ.

٢ـ الْجَهْلُ الْمُرَكَّبُ: أَنْ يَجْهَلَ شَيْئاً وَ هُوَ غَيْرُ مُلْتَفِتٍ إِلَى أَنَّهُ جَاهِلٌ بِهِ، بَلْ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِهِ، فَلَا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ، كَأَهْلِ الِاعْتِقَادَاتِ الْفَاسِدَةِ الَّذِينَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَالِمُونَ بِالْحَقَائِقِ، وَ هُمْ جَاهِلُونَ بِهَا فِي الْوَاقِعِ. وَ يُسَمُّونَ هَذَا مُرَكَّباً، لِأَنَّهُ يَتَرَكَّبُ مِنْ جَهْلَيْنِ: الْجَهْلِ بِالْوَاقِعِ وَ الْجَهْلِ بِهَذَا الْجَهْلِ. وَ هُوَ أَقْبَحُ وَ أَهْجَنُ الْقِسْمَيْنِ. وَ يَخْتَصُّ هَذَا فِي مَوْرِدِ التَّصْدِيقِ، لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ الِاعْتِقَادِ[1] .

---

[1] ابن یمین خراسانی (متوفی ۷۴۳ ہجری) نے جہل بسیط اور جہل مرکب کو بیان کرتے ہوئے خوبصورت

جہل وہی علم کا نہ ہونا ہے اُس میں جو علم کی صلاحیت رکھتا ہو اور اسے حاصل کر سکتا ہو۔ لہٰذا، جمادات اور چوپایوں کو ہم نہ جاہل کہتے ہیں اور نہ عالم۔ [ہم انہیں عالم نہیں کہتے، کیونکہ وہ علم و ادراک سے عاری ہیں!؛ اور جاہل نہیں کہتے، کیونکہ وہ علم حاصل کرنے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتے۔] جیسے نابینائی، جو کہ اس میں بینائی کا نہ ہونا ہے جو بینائی کی صلاحیت رکھتا ہو؛ اور اس لیے پتھر کو نابینا نہیں کہا جاتا۔ اور آئندہ مباحث میں آئے گا کہ ایسے امور کو [جو کہ کسی ایسے موضوع

اشعار کہے ہیں۔ البتہ انہوں نے اپنے ان اشعار میں ایک تیسری قسم بھی بیان کی ہے، اور وہ یہ کہ انسان کسی چیز کو جانتا ہو لیکن اسے یہ نہ پتہ ہو کہ وہ جانتا ہے: ۱. "آن کس که بداند و نداند که بداند*بیدار کنیدش که بسی خفته نماند" (وہ شخص جو جانتا ہو لیکن نہ جانتا ہو کہ وہ جانتا ہے، اسے جگا دو کیونکہ وہ بہت دیر تک سویا ہوا نہیں رہے گا)۔ ۲. "آن کس که نداند و بداند که نداند*لنگان خر خویش به منزل برساند" (وہ شخص جو نہ جانتا ہو لیکن جانتا ہو کہ وہ نہیں جانتا، وہ اپنے گدھے کو لنگڑاتے ہوئے منزل تک پہنچا دے گا)۔ ۳. "آن کس که نداند و نداند که نداند*در جهل مرکب ابد الدهر بماند" (وہ شخص جو نہ جانتا ہو اور نہ جانتا ہو کہ وہ نہیں جانتا، وہ جہل مرکب میں ہمیشہ کے لیے پھنس جائے گا)۔ یعنی ابن یمین خراسانی نے جہل کی تین اقسام بیان کی ہیں: ۱. جہل بسیط: جب انسان نہیں جانتا، لیکن اسے اپنی نادانی کا احساس ہوتا ہے۔ ۲. علم بسیط: جب انسان جانتا ہو، لیکن اسے یہ نہ پتہ ہو کہ وہ جانتا ہے۔ ۳. جہل مرکب: جب انسان نہیں جانتا، اور اسے یہ بھی نہیں پتہ ہوتا کہ وہ نہیں جانتا۔ یہ اشعار جہل اور علم کے مختلف مراتب کو بہت خوبصورتی سے بیان کرتے ہیں۔

! حیوانات کے معاملے میں مراد خاص طور پر ادراک عقلی ہے۔ (م) یعنی جانوروں میں ادراک عقلی (منطقی سوچ) نہیں ہوتی، بلکہ وہ صرف حسی اور وہمی ادراک رکھتے ہیں۔ انسانوں کے برعکس، جانوروں میں عقل کی قوت نہیں ہوتی، جو انہیں کلیات کو سمجھنے اور منطقی استدلال کرنے کی صلاحیت دے۔

میں ایک وجودی امر کا فقدان ہوں جو اس کی صلاحیت و شان رکھتا ہو] "عدمِ ملکہ"، اور اس کے مقابل کو، جو کہ وہی علم و بینائی [اور اس جیسے امور] ہیں، "ملکہ" کہا جاتا ہے؛ لہٰذا کہا جاتا ہے: علم اور جہل کا تقابل ملکہ اور عدمِ ملکہ کا تقابل ہے۔ جہل بھی، علم کی طرح، دو قسموں پر مشتمل ہے[1]، کیونکہ جہل علم کے مقابل ہے، اور اس لیے ہر اس مورد میں جہاں علم ہو، جہل اس کا متبادل اور جانشین ہوگا۔ پس جہل کبھی تصور کا جانشین ہوتا ہے، یعنی تصور کے مورد میں ہوتا ہے؛ اور کبھی تصدیق کا جانشین ہوتا ہے، یعنی اس کے مورد میں ہوتا ہے۔ لہٰذا، مناسبت کی بنا پر ہم پہلی قسم کو "جہلِ تصوری" اور دوسری قسم کو "جہلِ تصدیقی" کہہ سکتے ہیں۔ منطق دان کہتے ہیں[2]: جہل دو

---

[1] اس تقسیم میں مقسم (جسے تقسیم کیا گیا ہے) وہی ہے جو شرح اشارات صفحہ ۲۳ میں بیان کیا گیا ہے، یعنی "جہل بسیط"، جو عدم ملکۂ علم کہتے ہیں۔ جبکہ "جہل مرکب" در حقیقت ایک تصدیق ہے، یعنی یہ ایک علم تصدیقی ہے۔ لیکن مؤلف، چونکہ جہل مرکب کو علم نہیں سمجھتے، اس لیے بات کو ایک مختلف انداز میں بیان کیا ہے۔ (ف) یعنی جہل بسیط وہ ہے جس میں علم کا ملکہ (قوت) ہی نہیں ہوتا، جبکہ جہل مرکب دراصل ایک غلط تصدیق ہے، جو کسی غلط بات پر یقین رکھنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ مؤلف نے جہل مرکب کو علم نہیں مانا، اس لیے انہوں نے اسے ایک الگ زاویے سے بیان کیا ہے۔

[2] یہ عبارت "علم ضروری و نظری" کی بحث کے شروع ہونے تک حذف ہونی چاہیے، اور اس کی جگہ یہ عبارت درج کی جانی چاہیے: "جس طرح جہل ایک اطلاق میں علم کے مقابل ہوتا ہے، اور اس میں عدم اور ملکہ کا تقابل ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے اطلاق میں جہل اس تصدیق جزمی کو کہا جاتا ہے جو واقع کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اور اس کے مقابلے میں علم اس تصدیق جزمی کو کہتے ہیں جو واقع کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ ان دونوں معانی کے درمیان تضاد کا تقابل ہوتا ہے۔ لہٰذا، جہل ایک لفظ مشترک ہے، جیسے کہ علم بھی ایک لفظ مشترک ہے۔" (ف) یعنی جہل کے دو معنی ہیں: ا. علم کے مقابلے میں عدم (جہل بسیط):

قسموں پر مشتمل ہے: جہلِ بسیط اور جہلِ مرکب۔ اور در حقیقت خاص طور پر جہلِ تصدیقی ہی ان دو نوع میں تقسیم ہوتا ہے؛ اور اسی لیے ہم نے ضروری سمجھا کہ پہلے جہل کو تصوری اور تصدیقی میں تقسیم کریں، اور ان دو قسموں کے لیے یہ نام رکھیں۔ لیکن جہلِ تصوری ہمیشہ جہلِ بسیط کی صورت میں ہوتا ہے، [اور اس کے نسبت جہلِ مرکب متصور نہیں ہے]، جیسا کہ بحث کے دوران واضح ہوگا۔ پہلے ہمیں ان دو قسموں کو واضح کرنا چاہیے، پس ہم کہتے ہیں:

۱- جہلِ بسیط یہ ہے کہ آدمی کسی چیز کو نہ جانے، اور اپنے اس جہل اور نادانی کی طرف متوجہ ہو؛ یعنی وہ جانے کہ وہ اسے نہیں جانتا؛ جیسے کہ ہم نہیں جانتے کہ مریخ سیارے پر باشندے موجود ہیں یا نہیں، لیکن ہم اپنے اس جہل سے آگاہ ہیں، اور جانتے ہیں کہ ہم اس بات کو نہیں جانتے، پس ہمارے پاس در حقیقت صرف ایک جہل ہے۔

۲- جہلِ مرکب یہ ہے کہ انسان کسی چیز کو نہ جانے، اور اپنے اس جہل اور نادانی کی طرف متوجہ نہ ہو، بلکہ خود کو اس کا عالم سمجھے۔ ایسے معاملات میں انسان نہیں جانتا کہ وہ جاہل اور ناآگاہ ہے؛ جیسے کہ وہ لوگ جو باطل عقائد رکھتے ہیں، اور خود کو حقائق سے آگاہ سمجھتے ہیں، جبکہ در حقیقت وہ اس سے جاہل ہیں۔ اس قسم کے جہل کو جہل مرکب کہتے ہیں، کیونکہ یہ دو جہلوں سے مرکب

جس میں علم کا ملکہ ہی نہیں ہوتا۔ ۲. غلط تصدیق (جہل مرکب): جو واقع کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اسی طرح، علم کے بھی دو معنی ہیں: ۱. علم کا ملکہ (علم بسیط): جس میں کسی چیز کا صحیح علم ہوتا ہے۔ ۲. صحیح تصدیق (علم مرکب): جو واقع کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ اس طرح، جہل اور علم دونوں الفاظ مشترک ہیں، اور ان کے درمیان تضاد کا تقابل ہوتا ہے۔

ہے: ایک واقع سے جہل اور دوسرا اس جہل سے جہل۔ اور جہل کی یہ قسم دوسری قسم سے زیادہ بدتر اور ناپسندیدہ ہے۔ جہل مرکب صرف تصدیق کے مورد میں پایا جاتا ہے؛ کیونکہ اس قسم کا جہل ہمیشہ اعتقاد کے ساتھ ہوتا ہے[1]۔

لَيْسَ الْجَهْلُ الْمُرَكَّبُ مِنَ الْعِلْمِ/جہلِ مرکب، علم نہیں ہے[2]

يَزْعُمُ بَعْضُهُمْ دُخُولَ الْجَهْلِ الْمُرَكَّبِ فِي الْعِلْمِ، فَيَجْعَلُهُ مِنْ

---

[1] یعنی جہل مرکب میں انسان نہ صرف کسی چیز کے بارے میں نہیں جانتا، بلکہ اسے یہ بھی نہیں پتہ ہوتا کہ وہ نہیں جانتا۔ یہ جہل کی ایک پیچیدہ شکل ہے، جو اکثر غلط عقائد یا یقین کے ساتھ جڑی ہوتی ہے۔

[2] مؤلف (رح) کے کلام کا ظاہر، بلکہ صریح مطلب یہ ہے کہ جہل مرکب تصور اور تصدیق کے مقسم (جسے تقسیم کیا گیا ہے) میں داخل نہیں ہوتا۔ اور ان کا اس دعوے کے لیے دو بنیادیں ہیں: ۱. علم کی تعریف۔ ۲. یہ کہ کوئی چیز اپنے مقابل کی اقسام میں سے نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہ بات وہم، بلکہ شک سے رد ہوتی ہے؛ کیونکہ مؤلف نے وہم اور شک کو تصور کی اقسام میں شمار کیا ہے، جو خود علم کی ایک قسم ہے، حالانکہ ان کے ساتھ اعتقاد اور ظن (جو علم کے خلاف ہیں) شامل ہوتے ہیں۔ اور مؤلف نے صراحت کی ہے کہ وہم اور شک جہل کی اقسام ہیں۔ (دیکھیں: بحث اقسام تصدیق)۔ اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ علم کے مختلف معانی ہیں: ۱. مطلق انکشاف اور حضور: جو ادراک اور معرفت کے ہم معنی ہے۔ یہی وہ معنی ہے جو علم حصولی اور علم حضوری کا مقسم بنتا ہے۔ ۲. صورت حاصل از شے نزد عقل: یہ علم حصولی ہے۔ ۳. مطلق اعتقاد راجح: خواہ وہ نقیض (مخالف) کو مانع ہو یا نہ ہو۔ اسے علم بالمعنیٰ الاعم کہتے ہیں، جو ظن اور جزم دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ یہ معنی تصدیق کے ہم معنی ہے اور تصور کے مقابل ہے۔ ۴. جزم: یعنی وہ اعتقاد راجح جو نقیض کو مانع ہو۔ یہ علم بالمعنیٰ الاخص ہے، جو ظن کے مقابل ہے۔ ۵. اعتقاد مطابق با واقع: جو جہل مرکب کے مقابل ہے۔ ۶. یقین: یعنی وہ اعتقاد جازم، ثابت، اور مطابق با واقع، جو تقلید کے مقابل ہے۔ البتہ علم کے مختلف معانی ہیں،

أَقْسَامِهِ، نَظَراً إِلَى أَنَّهُ يَتَضَمَّنُ الاِعْتِقَادَ وَ الْجَزْمَ وَ إِنْ خَالَفَ الْوَاقِعَ. وَ لَكِنَّا إِذَا دَقَّقْنَا تَعْرِيفَ الْعِلْمِ نَعْرِفُ ابْتِعَادَ هَذَا الزَّعْمِ عَنِ الصَّوَابِ، وَ أَنَّهُ أَيْ هَذَا الزَّعْمُ مِنَ الْجَهْلِ الْمُرَكَّبِ، لِأَنَّ مَعْنَى «حُضُورِ صُورَةِ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ» أَنْ تَحْضُرَ صُورَةُ نَفْسِ ذَلِكَ الشَّيْءِ، أَمَّا إِذَا حَضَرَتْ صُورَةُ غَيْرِهِ بِزَعْمِ أَنَّهَا صُورَتُهُ فَلَمْ تَحْضُرْ صُورَةُ الشَّيْءِ، بَلْ صُورَةُ شَيْءٍ آخَرَ زَاعِماً أَنَّهَا هِيَ. وَ هَذَا هُوَ حَالُ الْجَهْلِ الْمُرَكَّبِ، فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ تَعْرِيفِ الْعِلْمِ. فَمَنْ يَعْتَقِدُ أَنَّ الْأَرْضَ مُسَطَّحَةٌ لَمْ تَحْضُرْ عِنْدَهُ صُورَةُ النِّسْبَةِ الْوَاقِعِيَّةِ وَ هِيَ أَنَّ الْأَرْضَ كُرَوِيَّةٌ، وَ إِنَّمَا حَضَرَتْ صُورَةُ نِسْبَةٍ أُخْرَى

اور ہر معنی پچھلے معنی سے زیادہ خاص ہے۔ اس لیے جہل مرکب کا علم کے پانچویں معنی میں داخل نہ ہونا، اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ وہ پچھلے معانی سے بھی خارج ہو، جیسے کہ ظن کا علم کے چوتھے معنی میں داخل نہ ہونا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ وہ تیسرے معنی سے بھی خارج ہو۔ مؤلف کی غلطی کا سبب لفظ "علم" کا اشتراک ہے۔ در حقیقت، جہل مرکب نہ صرف علم (صورت حاصل از شے نزد عقل) ہے، بلکہ یہ تصدیق بھی ہے۔ بہت سے منطق دانوں نے جہل مرکب کو تصدیق قرار دیا ہے، جن میں شیخ الرئیس (ابن سینا) برہان شفا (صفحہ ۵۱) اور اشارات (صفحہ ۱۳) میں، محقق سبزواری منطق شرح منظومہ (صفحہ ۸) میں، صدر المتألہین لمعات مشرقیہ (منطق نوین صفحہ ۳) میں، اور تفتازانی تہذیب المنطق میں شامل ہیں۔ بلکہ میں نے مؤلف کے علاوہ کسی اور کو اس قول پر نہیں دیکھا۔ (ف) یعنی جہل مرکب کو علم نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ ایک قسم کی تصدیق ہے، جو غلط اعتقاد پر مبنی ہوتی ہے۔ مؤلف کی غلطی لفظ "علم" کے مختلف معانی کو نہ بیان کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے۔

يَتَخَيَّلُ أَنَّهَا الْوَاقِعُ. وَ فِي الْحَقِيقَةِ: أَنَّ الْجَهْلَ الْمُرَكَّبَ يَتَخَيَّلُ صَاحِبُهُ أَنَّهُ مِنَ الْعِلْمِ، وَ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِعِلْمٍ. وَ كَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مِنْ أَقْسَامِ مُقَابِلِهِ؟ وَ الاِعْتِقَادُ لَا يُغَيِّرُ الْحَقَائِقَ، فَالشَّبَحُ مِنْ بَعِيدٍ الَّذِي يَعْتَقِدُهُ النَّاظِرُ إِنْسَاناً وَ هُوَ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ لَا يُصَيِّرُهُ الاِعْتِقَادُ إِنْسَاناً عَلَى الْحَقِيقَةِ.

بعض لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ جہل مرکب علم کے دائرے میں داخل ہے[1]، لہٰذا وہ اسے علم کی اقسام میں شمار کرتے ہیں؛ کیونکہ جہل مرکب میں اعتقاد اور جزم پایا جاتا ہے، اگرچہ وہ اعتقاد واقع کے خلاف ہو۔ لیکن اگر ہم علم کی تعریف پر گہرائی سے غور کریں، تو ہم اس نظریے کی نادرستی کو جان لیں گے، اور سمجھ جائیں گے کہ یہ گمان خود ایک جہل مرکب ہے؛ کیونکہ **"عقل کے پاس شے کی صورت کا حاضر ہونا"** [جو علم کی تعریف ہے] کا مطلب یہ ہے کہ خود اسی شے کی صورت [عقل کے پاس] حاضر ہو؛ اور جب کسی دوسری چیز کی صورت اس گمان کے ساتھ حاضر ہو کہ یہ

---

[1] صدر المتألہین (رح) جہل مرکب کو علم اور جہل سے مرکب سمجھتے ہیں اور فرماتے ہیں: "۔۔و أيضا الجهل المركب مركب من علم و جهل "(اور جہل مرکب علم اور جہل سے مرکب ہے)۔ (اسفار، جلد ۳، صفحہ ۲۸۷)۔ (غ) یعنی صدر المتألہین کے نزدیک جہل مرکب دو چیزوں کا مرکب ہے: ۱. علم: یعنی کسی غلط بات پر یقین رکھنا۔ ۲. جہل: یعنی اس غلط بات کے بارے میں صحیح علم نہ ہونا۔ اس طرح، جہل مرکب میں انسان کسی غلط بات پر یقین رکھتا ہے، لیکن اسے اس بات کا صحیح علم نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسے "جہل مرکب" کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ علم اور جہل دونوں کا مرکب ہوتا ہے۔

اس مطلوبہ شے کی صورت ہے، تو در حقیقت اس شے کی صورت حاضر نہیں ہوئی، بلکہ کسی دوسری چیز کی صورت اس گمان کے ساتھ حاضر ہوئی ہے کہ یہ وہی شے ہے۔ اور جہل مرکب میں معاملہ اسی طرح کا ہے، اس لیے یہ علم کی تعریف میں داخل نہیں ہوتا۔ پس جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ زمین مسطح ہے۔[1]، اس کے پاس واقعی نسبت کی صورت، جو کہ زمین کا کروی ہونا ہے، حاضر نہیں ہے، بلکہ ایک دوسری نسبت کی صورت حاضر ہے، جسے اس نے حقیقت سمجھ رکھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جہل مرکب کا حامل اسے علم سمجھتا ہے، لیکن در حقیقت وہ علم نہیں ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی شے [-جہل مرکب] اپنے مقابل [-علم] کی اقسام میں شمار ہو! اور اعتقاد، حقیقت کو تبدیل نہیں کرتا۔ جیسا کہ جب ہم دور سے لکڑی کے ایک ٹکڑے کو دیکھتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ وہ انسان ہے، تو صرف اس اعتقاد اور گمان سے، وہ لکڑی حقیقی انسان نہیں بن جاتی۔

اَلْعِلْمُ ضَرُورِيٌّ وَنَظَرِيٌّ/علم ضروری اور نظری ہے

يَنْقَسِمُ الْعِلْمُ بِكِلَا قِسْمَيْهِ التَّصَوُّرِ وَ التَّصْدِيقِ إِلَى قِسْمَيْنِ:

---

[1] تاریخ فلسفہ میں آیا ہے کہ طالس، آنا کسیمنس، اور ڈیموکریٹس زمین کو چپٹا سمجھتے تھے۔ (دیکھیں: تاریخ فلسفہ کا پلسٹن، جلدا، حصہ اول، صفحہ ۴۳)۔ (غ) یعنی قدیم یونانی فلسفیوں میں سے طالس، آنا کسیمنس، اور ڈیموکریٹس کا خیال تھا کہ زمین چپٹی ہے۔ یہ نظریہ بعد میں غلط ثابت ہوا، جب سائنسی ترقی نے زمین کے کروی ہونے کو ثابت کیا۔ یہ مثال جہل مرکب کی ایک واضح صورت ہے، جب انسان کسی غلط بات پر یقین رکھتا ہے اور اسے اس کی غلطی کا احساس نہیں ہوتا۔

١ـ الضَّرُورِيُّ: وَ يُسَمَّى أَيْضاً الْبَدِيهِيَّ، وَ هُوَ مَا لَا يَحْتَاجُ فِي حُصُولِهِ إِلَى كَسْبٍ وَ نَظَرٍ وَ فِكْرٍ، فَيَحْصُلُ بِالِاضْطِرَارِ وَ بِالْبَدَاهَةِ الَّتِي هِيَ الْمُفَاجَأَةُ وَ الِارْتِجَالُ مِنْ دُونِ تَوَقُّفٍ، كَتَصَوُّرِنَا لِمَفْهُومِ الْوُجُودِ وَ الْعَدَمِ، وَ مَفْهُومِ الشَّيْءِ، وَ كَتَصْدِيقِنَا بِأَنَّ الْكُلَّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ، وَ بِأَنَّ النَّقِيضَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ، وَ بِأَنَّ الشَّمْسَ طَالِعَةٌ، وَ أَنَّ الْوَاحِدَ نِصْفُ الِاثْنَيْنِ، وَ هَكَذَا...

٢ـ وَ النَّظَرِيُّ: وَ هُوَ مَا يَحْتَاجُ حُصُولُهُ إِلَى كَسْبٍ وَ نَظَرٍ وَ فِكْرٍ، كَتَصَوُّرِنَا لِحَقِيقَةِ الرُّوحِ وَ الْكَهْرَبَاءِ، وَ كَتَصْدِيقِنَا بِأَنَّ الْأَرْضَ سَاكِنَةٌ أَوْ مُتَحَرِّكَةٌ حَوْلَ نَفْسِهَا وَ حَوْلَ الشَّمْسِ، وَ يُسَمَّى أَيْضاً الْكَسْبِيَّ.

علم اپنی دونوں قسموں، یعنی تصور اور تصدیق، کے ساتھ دو حصوں میں تقسیم ہوتا ہے:

ا- ضروری، جسے بدیہی بھی کہا جاتا ہے؛ اور یہ وہ علم ہے جس کے حصول میں کسب، غور اور فکر کی ضرورت نہیں ہوتی؛ بلکہ یہ بغیر کسی توقف کے اضطراری طور پر اور بداہت سے، یعنی خود بخود اور اچانک، حاصل ہوتا ہے؛ جیسے ہمارا وجود، عدم اور شے کے مفہوم کا تصور[1]، اور جیسے

[1] کتاب "منطق صوری" میں آیا ہے: بدیہی تصور جیسے سردی، گرمی، روشنی، تلخی، مٹھاس اور وجود اور اس جیسی چیزوں کا تصور (ص ۱۴)۔ اگر ہم بدیہی تصور کو وہ تصور مانیں جسے معرّف کی ضرورت نہ ہو اور اس کی ماہوی جنس و فصل نہ ہو، تو مذکورہ مثالوں میں سے صرف وجود کا مفہوم بدیہی ہوگا اور باقی مثالیں نظری

ہماری یہ تصدیق کہ "کل جز سے بڑا ہے" اور "دو نقیض ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے"، اور "سورج طلوع ہو چکا ہے"، اور "ایک دو کا آدھا ہے" اور اس قسم کے دیگر قضایا۔

۲۔ نظری، یہ وہ علم ہے جس کے حصول کے لیے کسب، غور اور فکر کی ضرورت ہوتی ہے؛ جیسے ہمارا روح اور بجلی کی حقیقت کا تصور؛ اور جیسے ہماری یہ تصدیق کہ زمین ساکن ہے یا اپنے گرد اور سورج کے گرد حرکت کر رہی ہے۔ اس علم کو علمِ "کسبی" بھی کہا جاتا ہے۔

تَوْضِيحُ الْقِسْمَيْنِ: أَنَّ بَعْضَ الْأُمُورِ يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِهَا مِنْ دُونِ إِنْعَامِ نَظَرٍ وَ فِكْرٍ، فَيَكْفِي فِي حُصُولِهِ أَنْ تَتَوَجَّهَ النَّفْسُ إِلَى الشَّيْءِ بِأَحَدِ أَسْبَابِ التَّوَجُّهِ الْآتِيَةِ، مِنْ دُونِ تَوَسُّطِ عَمَلِيَّةٍ فِكْرِيَّةٍ، كَمَا مَثَّلْنَا،

تصورات ہیں نہ کہ بدیہی، کیونکہ ان کی منطقی جنس و فصل ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ محترم مصنف منطق صوری نے سردی، گرمی، روشنی، تلخی، مٹھاس کے وجود کی تصدیق اور ان کے تصور کو خلط کر دیا ہے، کیونکہ ان کے وجود کی تصدیق محسوسات کے قضایا میں شمار ہوتی ہے اور محسوسات کو یقینیات کی چھ اقسام میں سے مانا جاتا ہے۔ اگرچہ اس بات میں کہ حواسِ ظاہری سے حاصل ہونے والے محسوسات، اور نیز متواترات اور مجربات یقینی اور بدیہی قضایا ہوں، خدشہ اور بحث کی گنجائش ہے۔ البتہ یہیں کہہ دیں کہ شیخ اشراق (رہ) حسی تصورات جیسے سفیدی، سیاہی وغیرہ کو بدیہی مانتے ہیں۔ (شرح حکمۃ الاشراق، ص۲۷۸و۲۷۹)۔ (غ)۔ یعنی تصور بدیہی وہ ہے جو بغیر کسی تعریف کے فوری طور پر سمجھا جاتا ہے، جیسے وجود کا تصور۔ لیکن سردی، گرمی، روشنی، کڑواہٹ، اور مٹھاس جیسے تصورات کو بدیہی نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ انہیں سمجھنے کے لیے حس اور تجربے کی ضرورت ہوتی ہے۔ شیخ اشراق کے نزدیک حسی تصورات بھی بدیہی ہو سکتے ہیں، لیکن یہ بات عام طور پر تسلیم شدہ نہیں ہے۔

وَ هَذَا هُوَ الَّذِي يُسَمَّى بِالضَّرُورِيِّ أَوِ الْبَدِيهِيِّ، سَوَاءٌ أَكَانَ تَصَوُّراً أَمْ تَصْدِيقاً. وَ بَعْضُهَا لَا يَصِلُ الْإِنْسَانُ إِلَى الْعِلْمِ بِهَا بِسُهُولَةٍ، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ إِنْعَامِ النَّظَرِ وَ إِجْرَاءِ عَمَلِيَّاتٍ عَقْلِيَّةٍ وَ مُعَادَلَاتٍ فِكْرِيَّةٍ كَالْمُعَادَلَاتِ الْجَبْرِيَّةِ، فَيَتَوَصَّلُ بِالْمَعْلُومَاتِ عِنْدَهُ إِلَى الْعِلْمِ بِهَذِهِ الْأُمُورِ (الْمَجْهُولَاتِ)، وَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَتَّصِلَ بِالْعِلْمِ بِهَا رَأْساً مِنْ دُونِ تَوْسِيطِ هَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ وَ تَنْظِيمِهَا عَلَى وَجْهٍ صَحِيحٍ، لِيَنْتَقِلَ الذِّهْنُ مِنْهَا إِلَى مَا كَانَ مَجْهُولاً عِنْدَهُ، كَمَا مَثَّلْنَا. وَ هَذَا هُوَ الَّذِي يُسَمَّى بِالنَّظَرِيِّ أَوِ الْكَسْبِيِّ، سَوَاءٌ كَانَ تَصَوُّراً أَوْ تَصْدِيقاً.

علمِ ضروری اور نظری کی وضاحت: بعض امور کا علم غور و فکر کیے بغیر حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کے حصول کے لیے کافی ہے کہ انسان توجہ کے اسباب میں سے کسی ایک کے ذریعے، جس کا بیان آگے آئے گا، مطلوبہ شے کی طرف متوجہ ہو، اور کسی فکری عمل کی وساطت کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم نے مثالوں میں دیکھا۔ اس قسم کے علم کو، چاہے وہ تصور ہو یا تصدیق، ضروری یا بدیہی کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض امور ایسے ہیں جن کا علم آسانی سے حاصل نہیں ہوتا؛ بلکہ ان کے لیے غور و فکر کرنے اور عقلی عملیات اور فکری مساواتوں، جیسے جبری مساواتیں، کو انجام دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان معاملات میں انسان اپنے پاس موجود معلومات کی مدد سے ان امور (مجہولات) کا علم حاصل کرتا ہے۔ ایسے امور کا علم حاصل کرنے کا راستہ دیگر معلومات کا سہارا لینا اور انہیں صحیح طریقے سے منظم و مرتب کرنا ہے، تاکہ ذہن ان معلومات سے اس چیز کی طرف

منتقل ہو جو اس کے لیے مجہول اور نا معلوم تھی، جس کی مثالیں گزر چکی ہیں۔ ایسے علوم کو، چاہے وہ تصور ہوں یا تصدیق، نظری یا کسبی کہا جاتا ہے۔

تَوْضِيحٌ فِي الضَّرُورِيِّ/علمِ ضروری کے بارے میں ایک وضاحت

قُلْنَا: إِنَّ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ هُوَ الَّذِي لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْفِكْرِ وَ إِنْعَامِ النَّظَرِ. وَ أَشَرْنَا إِلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ تَوَجُّهِ النَّفْسِ بِأَحَدِ أَسْبَابِ التَّوَجُّهِ. وَ هَذَا مَا يَحْتَاجُ إِلَى بَعْضِ الْبَيَانِ: فَإِنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ بَدِيهِيّاً وَ لَكِنْ يَجْهَلُهُ الْإِنْسَانُ، لِفَقْدِ سَبَبِ تَوَجُّهِ النَّفْسِ، فَلَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ عَالِماً بِجَمِيعِ الْبَدِيهِيَّاتِ، وَ لَا يَضُرُّ ذَلِكَ بِبَدَاهَةِ الْبَدِيهِيِّ. وَ يُمْكِنُ حَصْرُ أَسْبَابِ التَّوَجُّهِ فِي الْأُمُورِ التَّالِيَةِ:

١ـ الِانْتِبَاهُ: وَ هَذَا السَّبَبُ مُطَّرِدٌ فِي جَمِيعِ الْبَدِيهِيَّاتِ، فَالْغَافِلُ قَدْ يَخْفَى عَلَيْهِ أَوْضَحُ الْوَاضِحَاتِ.

٢ـ سَلَامَةُ الذِّهْنِ: وَ هَذَا مُطَّرِدٌ أَيْضاً، فَإِنَّ مَنْ كَانَ سَقِيمَ الذِّهْنِ قَدْ يَشُكُّ فِي أَظْهَرِ الْأُمُورِ أَوْ لَا يَفْهَمُهُ. وَ قَدْ يَنْشَأُ هَذَا الْقِسْمُ مِنْ نُقْصَانٍ طَبِيعِيٍّ، أَوْ مَرَضٍ عَارِضٍ، أَوْ تَرْبِيَةٍ فَاسِدَةٍ.

٣ـ سَلَامَةُ الْحَوَاسِّ: وَ هَذَا خَاصٌّ بِالْبَدِيهِيَّاتِ الْمُتَوَقِّفَةِ عَلَى الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، وَ هِيَ الْمَحْسُوسَاتُ، فَإِنَّ الْأَعْمَى أَوْ ضَعِيفَ الْبَصَرِ

يَفْقِدُ كَثِيراً مِنَ الْعِلْمِ بِالْمَنْظُورَاتِ، وَ كَذَا الْأَصَمُّ فِي الْمَسْمُوعَاتِ، وَ فَاقِدُ الذَّائِقَةِ فِي الْمَذُوقَاتِ، وَ هَكَذَا.

۴ـ فِقْدَانُ الشُّبْهَةِ: وَ الشُّبْهَةُ أَنْ يُؤَلِّفَ الذِّهْنُ دَلِيلاً فَاسِداً يُنَاقِضُ بَدِيهَةً مِنَ الْبَدِيهِيَّاتِ، وَ يَغْفَلُ عَمَّا فِيهِ مِنَ الْمُغَالَطَةِ، فَيَشُكُّ بِتِلْكَ الْبَدِيهَةِ، أَوْ يَعْتَقِدُ بِعَدَمِهَا. وَ هَذَا يَحْدُثُ كَثِيراً فِي الْعُلُومِ الْفَلْسَفِيَّةِ وَ الْجَدَلِيَّاتِ. فَإِنَّ مِنْ الْبَدِيهِيَّاتِ عِنْدَ الْعَقْلِ أَنَّ الْوُجُودَ وَ الْعَدَمَ نَقِيضَانِ، وَ أَنَّ النَّقِيضَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَ لَا يَرْتَفِعَانِ، وَ لَكِنَّ بَعْضَ الْمُتَكَلِّمِينَ دَخَلَتْ عَلَيْهِ الشُّبْهَةُ فِي هَذِهِ الْبَدِيهَةِ، فَحَسَبَ أَنَّ الْوُجُودَ وَ الْعَدَمَ لَهُمَا وَاسِطَةٌ، وَ سَمَّاهَا الْحَالَ، فَهُمَا يَرْتَفِعَانِ عِنْدَهَا. وَ لَكِنَّ مُسْتَقِيمَ التَّفْكِيرِ إِذَا حَدَثَ لَهُ ذَلِكَ، وَ عَجَزَ عَنْ كَشْفِ الْمُغَالَطَةِ يَرُدُّهَا وَ يَقُولُ إِنَّهَا شُبْهَةٌ فِي مُقَابِلِ الْبَدِيهَةِ.

۵ـ عَمَلِيَّةٌ غَيْرُ عَقْلِيَّةٍ: لِكَثِيرٍ مِنَ الْبَدِيهِيَّاتِ، كَالِاسْتِمَاعِ إِلَى كَثِيرِينَ يَمْتَنِعُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ فِي الْمُتَوَاتِرَاتِ، وَ كَالتَّجْرِبَةِ فِي التَّجْرِبِيَّاتِ، وَ كَسَعْيِ الْإِنْسَانِ لِمُشَاهَدَةِ بِلَادٍ أَوِ اسْتِمَاعِ صَوْتٍ فِي الْمَحْسُوسَاتِ... وَ مَا إِلَى ذَلِكَ. فَإِذَا احْتَاجَ الْإِنْسَانُ لِلْعِلْمِ بِشَيْءٍ إِلَى تَجْرِبَةٍ طَوِيلَةٍ، مَثَلاً، وَ عَنَاءٍ عَمَلِيٍّ، فَلَا يَجْعَلُهُ ذَلِكَ عِلْماً نَظَرِيّاً مَادَامَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْفِكْرِ وَ الْعَمَلِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ.

ہم نے کہا: علمِ ضروری وہ علم ہے جس کے حصول کے لیے غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور ہم نے اس نکتے کی طرف اشارہ کیا کہ نفس کو توجہ کے اسباب میں سے کسی ایک کے ذریعے مطلوبہ مطلب کی طرف متوجہ کرنا ضروری ہے؛ اور یہ نکتہ کچھ وضاحت کا محتاج ہے: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان توجہ کے سبب کے فقدان کی وجہ سے، ایک بدیہی اور ضروری امر سے جاہل اور ناواقف ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ضروری نہیں کہ انسان تمام بدیہیات کو جانے، اور ان سب سے آگاہ ہو؛ اور یہ جہل و نادانی بدیہی کی بداہت پر کوئی آنچ نہیں لاتی۔ نفس کی توجہ کے اسباب درج ذیل ہیں:

۱- انتباہ [اور مطلوبہ مطلب کی طرف توجہ]۔ اس سبب کا وجود تمام بدیہیات میں لازم ہے؛ کیونکہ کبھی واضح ترین امور بھی غافل [اور بے توجہ] انسان سے پوشیدہ رہ جاتے ہیں۔

۲- ذہن کی سلامتی۔ یہ سبب بھی تمام بدیہیات کے معاملے میں لازم ہے؛ کیونکہ جس کا ذہن بیمار ہو وہ کبھی واضح ترین امور میں بھی شک کرتا ہے اور انہیں سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ ذہنی بیماری کبھی ایک طبعی نقص سے پیدا ہوتی ہے، اور کبھی ایک عارضی بیماری یا غلط تربیت سے جنم لیتی ہے۔

۳- حواس کی سلامتی۔ یہ سبب ان بدیہیات کے لیے مخصوص ہے جو حواسِ خمسہ پر موقوف ہیں، یعنی محسوسات۔ مثال کے طور پر، نابینا انسان یا وہ شخص جس کی بینائی کمزور ہو، بہت سے دیکھے جانے والے امور کے علم سے محروم ہوتا ہے؛ اسی طرح بہرا انسان، آوازوں کا علم نہیں رکھتا؛ اور جو شخص ذائقہ سے محروم ہو، چکھنے والی چیزوں کو درک نہیں کرتا۔

۴- شبہہ کا نہ ہونا[1]۔ شبہہ یہ ہے کہ ذہن ایک باطل دلیل ترتیب دے جس کا [نتیجہ] بدیہیات میں سے کسی ایک سے متناقض ہو، اور اس میں چھپے ہوئے مغالطے سے غفلت برتے؛ اور نتیجے میں اس بدیہی امر میں متردد ہو جائے، یا اس کے خلاف عقیدہ رکھ لے۔ یہ امر فلسفی علوم اور جدلیات میں کثرت سے پیش آتا ہے۔ مثال کے طور پر، عقل کے نزدیک بدیہی امور میں سے ایک یہ ہے کہ وجود اور عدم ایک دوسرے کی نقیض ہیں؛ اور دو نقیضوں کا اجتماع اور ارتفاع محال اور ناممکن ہے۔ لیکن بعض متکلّمین کے لیے اس بدیہی امر میں شبہہ پیدا ہو گیا ہے، اور اس لیے انہوں نے گمان کیا کہ وجود اور عدم کے درمیان "حال"[2]۔ نامی ایک واسطہ ہے۔ ان کے عقیدے کے مطابق، "حال" کے مورد میں وجود اور عدم دونوں مرتفع ہو جاتے ہیں۔ لیکن جو شخص فکری استقامت رکھتا ہے جب اسے ایسے شبہات کا سامنا ہوتا ہے، اور وہ اس میں موجود مغالطے کے پہلو سے پردہ نہیں اٹھا پاتا، تو وہ اس شبہہ کو ایک طرف رکھ دیتا ہے اور کہتا ہے: یہ استدلال ایک بدیہی امر کے مقابلے میں ایک شبہہ ہے؛ [اور بدیہی امور کو قبول کرنے سے ہرگز انکار نہیں کیا جا سکتا۔]

۵- غیر عقلی سرگرمی۔ یہ سبب بہت سے بدیہیات کے حصول کے لیے ضروری ہے؛ جیسے

---

[1] "شبہہ کا نہ ہونا" کو سبب کہنا مسامحت پر مبنی ہے۔ کیونکہ شبہہ کا نہ ہونا در حقیقت مانع کے نہ ہونے کے قبیل سے ہے، نہ کہ بدیہی کی تصدیق کے لیے سبب اور مقتضی کے قبیل سے۔ (ف)

[2] حال ایک موجود صفت ہے جو نہ موجود ہے اور نہ معدوم؛ جیسے عالمیت، قادریت اور والدیت اور دیگر انتزاعی صفات، جن کا کوئی الگ اور مستقل وجود نہیں ہوتا۔ (بدایۃ الحکمۃ، مرحلہ ا، فصل ۹)۔ (م)

متواترات میں بہت سے لوگوں کی خبریں سننا، جن کا جھوٹی خبر پر متفق ہونا محال ہو؛ تجربات میں تجربہ کرنا؛ اور محسوسات میں کسی شہر کو دیکھنے یا کوئی آواز سننے کے لیے انسان کی کوشش۔ پس اگر کسی امر کا علم حاصل کرنے کے لیے، انسان کو طویل تجربات اور مسلسل عملی کوشش کی ضرورت ہو، تو یہ تنہا اس علم کو نظری علوم کی صف میں شامل نہیں کرتا، جب تک کہ وہ فکر اور عقلی عملیات کا محتاج نہ ہو۔

تَعْرِيفُ النَّظَرِ أَوِ الْفِكْرِ/غور یا فکر کی تعریف

نَعْرِفُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ النَّظَرَ ـ أَوِ الْفِكْرَ ـ الْمَقْصُودُ مِنْهُ «إِجْرَاءُ عَمَلِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ فِي الْمَعْلُومَاتِ الْحَاضِرَةِ لِأَجْلِ الْوُصُولِ إِلَى الْمَطْلُوبِ»، وَ الْمَطْلُوبُ هُوَ الْعِلْمُ بِالْمَجْهُولِ الْغَائِبِ. وَ بِتَعْبِيرٍ آخَرَ أَدَقَّ أَنَّ الْفِكْرَ هُوَ: «حَرَكَةُ الْعَقْلِ بَيْنَ الْمَعْلُومِ وَ الْمَجْهُولِ». وَ تَحْلِيلُ ذَلِكَ: أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا وَاجَهَ بِعَقْلِهِ الْمُشْكِلَ (الْمَجْهُولَ)، وَ عَرَفَ أَنَّهُ مِنْ أَيِّ أَنْوَاعِ الْمَجْهُولَاتِ هُوَ، فَزِعَ عَقْلُهُ إِلَى الْمَعْلُومَاتِ الْحَاضِرَةِ عِنْدَهُ الْمُنَاسِبَةِ لِنَوْعِ الْمُشْكِلِ، وَ عِنْدَئِذٍ يَبْحَثُ فِيهَا وَ يَتَرَدَّدُ بَيْنَهَا بِتَوْجِيهِ النَّظَرِ إِلَيْهَا، وَ يَسْعَى إِلَى تَنْظِيمِهَا فِي الذِّهْنِ حَتَّى يُؤَلِّفَ الْمَعْلُومَاتِ الَّتِي تَصْلُحُ لِحَلِّ الْمُشْكِلِ، فَإِذَا اسْتَطَاعَ ذَلِكَ، وَ وَجَدَ مَا يُؤَلِّفُهُ لِتَحْصِيلِ غَرَضِهِ، تَحَرَّكَ عَقْلُهُ حِينَئِذٍ مِنْهَا إِلَى الْمَطْلُوبِ، أَعْنِي مَعْرِفَةَ الْمَجْهُولِ وَ حَلَّ الْمُشْكِلِ. فَتَمُرُّ عَلَى الْعَقْلِ ـ إِذَنْ ـ بِهَذَا التَّحْلِيلِ خَمْسَةُ أَدْوَارٍ:

١ـ مُوَاجَهَةُ الْمُشْكِلِ (الْمَجْهُولِ).

٢ـ مَعْرِفَةُ نَوْعِ الْمُشْكِلِ، فَقَدْ يُوَاجِهُ الْمُشْكِلَ وَ لَا يَعْرِفُ نَوْعَهُ.

٣ـ حَرَكَةُ الْعَقْلِ مِنَ الْمُشْكِلِ إِلَى الْمَعْلُومَاتِ الْمَخْزُونَةِ عِنْدَهُ.

٤ـ حَرَكَةُ الْعَقْلِ ـ ثَانِياً ـ بَيْنَ الْمَعْلُومَاتِ لِلْفَحْصِ عَنْهَا، وَ تَأْلِيفِ مَا يُنَاسِبُ الْمُشْكِلَ وَ يَصْلُحُ لِحَلِّهِ.

٥ـ حَرَكَةُ الْعَقْلِ ـ ثَالِثاً ـ مِنَ الْمَعْلُومِ الَّذِي اسْتَطَاعَ تَأْلِيفَهُ مِمَّا عِنْدَهُ إِلَى الْمَطْلُوبِ.

وَ هَذِهِ الْأَدْوَارُ الثَّلَاثَةُ الْأَخِيرَةُ أَوِ الْحَرَكَاتُ الثَّلَاثُ هِيَ الْفِكْرُ أَوِ النَّظَرُ، وَ هَذَا مَعْنَى حَرَكَةِ الْعَقْلِ بَيْنَ الْمَعْلُومِ وَ الْمَجْهُولِ. وَ هَذِهِ الْأَدْوَارُ الْخَمْسَةُ قَدْ تَمُرُّ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي تَفْكِيرِهِ وَ هُوَ لَا يَشْعُرُ بِهَا، فَإِنَّ الْفِكْرَ يَجْتَازُهَا غَالِباً بِأَسْرَعَ مِنْ لَمْحِ الْبَصَرِ، عَلَى أَنَّهَا لَا يَخْلُو مِنْهَا إِنْسَانٌ فِي أَكْثَرِ تَفْكِيرَاتِهِ، وَ لِذَا قُلْنَا إِنَّ الْإِنْسَانَ مَفْطُورٌ عَلَى التَّفْكِيرِ. نَعَمْ: مَنْ لَهُ قُوَّةُ الْحَدْسِ يَسْتَغْنِي عَنِ الْحَرَكَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ، وَ إِنَّمَا يَنْتَقِلُ رَأْساً بِحَرَكَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ إِلَى الْمَجْهُولِ. وَ هَذَا مَعْنَى الْحَدْسِ، فَلِذَلِكَ يَكُونُ صَاحِبُ الْحَدْسِ الْقَوِيِّ أَسْرَعَ تَلَقِّياً لِلْمَعَارِفِ وَ الْعُلُومِ، بَلْ هُوَ مِنْ نَوْعِ الْإِلْهَامِ، وَ أَوَّلُ دَرَجَاتِهِ. وَ لِذَلِكَ أَيْضاً جَعَلُوا

الْقَضَايَا الْحَدْسِيَّاتِ مِنْ أَقْسَامِ الْبَدِيهِيَّاتِ، لِأَنَّهَا تَحْصُلُ بِحَرَكَةٍ وَاحِدَةٍ مُفَاجِئَةٍ مِنَ الْمَعْلُومِ إِلَى الْمَجْهُولِ عِنْدَ مُوَاجَهَةِ الْمُشْكِلِ، مِنْ دُونِ كَسْبٍ وَ سَعْيٍ فِكْرِيٍّ، فَلَمْ يَحْتَجْ إِلَى مَعْرِفَةِ نَوْعِ الْمُشْكِلِ، وَ لَا إِلَى الرُّجُوعِ إِلَى الْمَعْلُومَاتِ عِنْدَهُ وَ فَحْصِهَا وَ تَأْلِيفِهَا. وَ لِأَجْلِ هَذَا قَالُوا: إِنَّ قَضِيَّةً وَاحِدَةً قَدْ تَكُونُ بَدِيهِيَّةً عِنْدَ شَخْصٍ نَظَرِيَّةً عِنْدَ شَخْصٍ آخَرَ. وَ لَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ الْأَوَّلَ عِنْدَهُ مِنْ قُوَّةِ الْحَدْسِ مَا يَسْتَغْنِي بِهِ عَنِ النَّظَرِ وَ الْكَسْبِ، أَيْ مَا يَسْتَغْنِي بِهِ عَنِ الْحَرَكَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ، دُونَ الشَّخْصِ الثَّانِي، فَإِنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى هَذِهِ الْحَرَكَاتِ الثَّلَاثِ لِتَحْصِيلِ الْمَعْلُومِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ نَوْعِ الْمُشْكِلِ.

جوکچھ بیان ہوااس سے معلوم ہوتا ہے کہ غور یا فکر سے مراد "موجود معلومات میں مطلوب تک پہنچنے کے لیے عقلی عملیات کا اجرا" ہے۔ اور مطلوب وہی غائب اور ذہن سے پوشیدہ مجہول کا علم ہے۔ اور ایک زیادہ دقیق بیان کے مطابق، فکر عبارت ہے: "عقل کی معلوم اور مجہول کے درمیان حرکت"[1]۔ اس کی تحلیل یہ ہے کہ[2]: آدمی جب مشکل (مجہول) سے روبرو ہوتا ہے، اور

---

[1]. یہ تعریف حکیم سبزواری (رہ) کی تعریف سے زیادہ دقیق ہے جو فرماتے ہیں: الفکر حرکۃ الی المبادی و من مبادی الی المراد۔ اس مطلب کی وضاحت کتاب "آموزش منطق"، درس اول میں دیکھیں۔ (ع)

[2]. البتہ جوکچھ مذکورہ تعریف کی تحلیل میں بیان ہوا ہے، وہ "عقل کی معلوم اور مجہول کے درمیان حرکت" سے حاصل نہیں ہوتا؛ اور اس سے زیادہ سے زیادہ جو چیز مستفاد ہوتی ہے، وہ دو حرکتیں ہیں: ایک حرکت

اس کی نوع کو پہچان لیتا ہے، [یعنی سمجھ جاتا ہے کہ اس کا مطلوبہ مطلب کس قسم اور گروہ سے ہے]، تو اس کی عقل ان معلومات کی طرف جاتی ہے جو اس کے پاس بالفعل موجود ہیں اور اس خاص مشکل کی نوع سے مناسبت رکھتی ہیں۔ اور پھر وہ ان معلومات کے درمیان جستجو اور تلاش کرتا ہے، اور ان پر نظر ڈال کر ان کے درمیان گزرتا ہے، اور ان معلومات کو جو مشکل کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، ذہن میں منظم اور ترتیب دینے کی کوشش کرتا ہے۔ پس اگر وہ ایسا کرنے میں کامیاب ہو جائے، اور اپنے مقصد تک پہنچنے کے لیے ضروری مقدمات پالے، تو اس کی عقل ان معلومات سے مطلوب کی طرف منتقل ہوتی ہے؛ اور یہی مجہول کی شناخت اور مشکل کے حل کا مرحلہ ہے۔ مذکورہ تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل اس عمل میں پانچ مراحل طے کرتی ہے:

۱۔ مشکل (مجہول) سے سامنا۔

۲۔ مشکل کی نوع کی شناخت؛ کیونکہ آدمی کبھی مشکل سے سامنا کرتا ہے لیکن نہیں جانتا کہ وہ کس نوع سے ہے۔

۳۔ عقل کی مشکل سے اپنے پاس ذخیرہ شدہ معلومات کی طرف حرکت۔

۴۔ عقل کی، دوسری بار، معلومات کے درمیان حرکت، ان میں جستجو کرنے اور مشکل کے

مجہول سے معلوم کی طرف اور دوسری حرکت معلوم سے مجہول کی طرف۔ اور اس جملے سے "معلومات کے درمیان حرکت" کا استنباط بہت مشکل ہے۔ (ف)

مناسب اور اسے حل کرنے کے قابل مقدمات کو منظم کرنے کے لیے۔

۵-عقل کی، تیسری بار، ان معلومات سے جو وہ اپنے علم میں سے منظم کر سکا ہے، مطلوب کی طرف حرکت۔

فکر درحقیقت یہی آخری تین مراحل، یا تین حرکتیں ہیں۔ اور عقل کی معلوم اور مجہول کے درمیان حرکت [جو ہم نے فکر کی تعریف میں پیش کی] کا مقصد یہی تین حرکتیں ہیں۔ بہت سے معاملات میں انسان سوچ اور فکر کی حالت میں، بغیر توجہ کے، ان پانچ مراحل کو طے کرتا ہے۔ آدمی اکثر پلک جھپکنے سے بھی تیز رفتاری سے ان مراحل کو طے کرتا ہے؛ اس کے علاوہ تمام انسان اپنی بیشتر سوچوں اور فکروں میں ان مراحل سے گزرتے ہیں؛ اور اسی دلیل سے [کتاب کے شروع میں] ہم نے کہا: انسان کی فطرت فکر پر رکھی گئی ہے۔ ہاں، جو شخص قوتِ حدس رکھتا ہے، وہ پہلی دو حرکتوں سے بے نیاز ہوتا ہے، اور ایک ہی حرکت میں براہ راست معلومات سے مجہول کی طرف منتقل ہوتا ہے[1]۔ اور حدس کا معنی یہی ہے۔ اور اسی لیے قوی حدس کا مالک علوم و معارف کو تیزی سے حاصل کرتا ہے؛ بلکہ کہا جا سکتا ہے: حدس ایک قسم کا الہام ہے اور اس کا پہلا درجہ تشکیل دیتا ہے۔ اور اسی لیے منطق دانوں نے حدسی قضایا کو بدیہیات میں شمار کیا ہے؛ کیونکہ ان قضایا کا علم مشکل کا سامنا کرتے وقت، ایک ہی اچانک حرکت میں معلوم سے مجہول کی

---

[1] بطور نمونہ شیخ اشراق (رہ) جسم کے اپنے وجود میں نور کی محتاجی کی بحث میں حدس پر بھروسہ کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: "و الحدس یحکم بانّ الجوہر الغاسقۃ المیّتۃ لیس وجود بعضھا من بعض..." (شرح حکمۃ الاشراق، طبع بیدار، ص۲۸۹)۔ (غ)

طرف ہوتا ہے، بغیر کسی فکری کوشش کے۔ ان معاملات میں نہ تو مشکل کی نوع کو پہچاننے کی ضرورت ہوتی ہے[۱]، اور نہ ہی معلومات کی طرف رجوع کرنے اور ان میں جستجو کرنے اور انہیں منظم و مرتب کرنے کی ضرورت ہوتی ہے[۲]۔ اور اسی دلیل سے کہا گیا ہے: کبھی ایک ہی قضیہ ایک شخص کے لیے بدیہی اور دوسرے شخص کے لیے نظری ہوتا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ پہلے شخص کے پاس قوتِ حدس ہوتی ہے جو اسے غور و فکر، یعنی پہلی دو حرکتوں، سے بے نیاز کر دیتی ہے؛ بر خلاف دوسرے شخص کے، جو مشکل کی نوع کو پہچاننے کے بعد اسے معلوم کرنے کے لیے ان تین حرکتوں کا محتاج ہوتا ہے۔

أَبْحَاثُ الْمَنْطِقِ/منطق کے مباحث

عِلْمُ الْمَنْطِقِ إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ لِتَحْصِيلِ الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ، لِأَنَّهُ هُوَ

---

۱. اگر ہم کہیں کہ صاحبِ حدس صرف پہلی دو فکری حرکتوں سے بے نیاز ہے، تو اس بنا پر اسے مشکل کی نوع کو پہچاننے کی ضرورت ہے اور حق یہی ہے کہ مفکر اور صاحبِ قوۂ حدس دونوں کو مشکل کی نوع کی معرفت کی — جو کہ فرض کے مطابق خود فکری حرکت نہیں ہے — ضرورت ہے اور ان دونوں کا فرق صرف پہلی اور دوسری حرکت کی ضرورت اور عدمِ ضرورت میں ہے۔ (غ)

۲. اور دوسرے لفظوں میں: فکر عبارت ہے از: معلومات کی پناہ لینا، اور اس میں حدِ اوسط تک پہنچنے اور اس سے مطلوب کی طرف منتقل ہونے کے لیے بحث و جستجو کرنا۔ اور حدس عبارت ہے از: حدِ اوسط کا انسان کے لیے تجلی اور ظہور، اور اس کا خود بخود اس کے سامنے پیش ہونا، بغیر معلومات کی طرف رجوع کیے اور ان میں جستجو کیے۔ گویا مشکل سے سامنا ایک چنگاری ہے جو عقل کے چراغ سے ٹکراتی ہے اور اسے روشن اور تابناک کر دیتی ہے۔ (ف)

مَجْمُوعَةُ قَوَانِينِ الْفِكْرِ وَ الْبَحْثِ. أَمَّا الضَّرُورِيَّاتُ فَهِيَ حَاصِلَةٌ بِنَفْسِهَا، بَلْ هِيَ رَأْسُ الْمَالِ الْأَصْلِيُّ لِكَاسِبِ الْعُلُومِ يَكْتَسِبُ بِهِ لِيَرْبَحَ الْمَعْلُومَاتِ النَّظَرِيَّةَ الْمَفْقُودَةَ عِنْدَهُ. فَإِذَا اكْتَسَبَ مِقْدَاراً مِنَ النَّظَرِيَّاتِ زَادَ رَأْسُ مَالِهِ بِزِيَادَةِ مَعْلُومَاتِهِ، فَيَسْتَطِيعُ أَنْ يَكْتَسِبَ مَعْلُومَاتٍ أَكْثَرَ، لِأَنَّ رِبْحَ التَّاجِرِ عَادَةً يَزِيدُ كُلَّمَا زَادَتْ ثَرْوَتُهُ الْمَالِيَّةُ. وَ هَكَذَا طَالِبُ الْعِلْمِ كُلَّمَا اكْتَسَبَ تَزِيدُ ثَرْوَتُهُ الْعِلْمِيَّةُ وَ تَتَّسِعُ تِجَارَتُهُ، فَيَتَضَاعَفُ رِبْحُهُ. بَلْ تَاجِرُ الْعِلْمِ مَضْمُونُ الرِّبْحِ بِالِاكْتِسَابِ، لَا كَتَاجِرِ الْمَالِ. وَ عِلْمُ الْمَنْطِقِ يَبْحَثُ عَنْ كَيْفِيَّةِ تَأْلِيفِ الْمَعْلُومَاتِ الْمَخْزُونَةِ عِنْدَهُ، لِيَتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى الرِّبْحِ بِتَحْصِيلِ الْمَجْهُولَاتِ، وَ إِضَافَتِهَا إِلَى مَا عِنْدَهُ مِنْ مَعْلُومَاتٍ، فَيَبْحَثُ تَارَةً عَنِ الْمَعْلُومِ التَّصَوُّرِيِّ، وَ يُسَمَّى الْمُعَرِّفَ، لِلتَّوَصُّلِ بِهِ إِلَى الْعِلْمِ بِالْمَجْهُولِ التَّصَوُّرِيِّ، وَ يَبْحَثُ أُخْرَى عَنِ الْمَعْلُومِ التَّصْدِيقِيِّ، وَ يُسَمَّى الْحُجَّةَ، لِيَتَوَصَّلَ بِهِ إِلَى الْعِلْمِ بِالْمَجْهُولِ التَّصْدِيقِيِّ. وَ الْبَحْثُ عَنِ الْحُجَّةِ بِنَحْوَيْنِ: تَارَةً مِنْ نَاحِيَةِ هَيْئَةِ تَأْلِيفِهَا. وَ أُخْرَى مِنْ نَاحِيَةِ مَادَّةِ قَضَايَاهَا، وَ هُوَ بَحْثُ الصِّنَاعَاتِ الْخَمْسِ. وَ لِكُلٍّ مِنَ الْبَحْثِ عَنِ الْمُعَرِّفِ وَ الْحُجَّةِ مُقَدِّمَاتٌ. فَأَبْحَاثُ الْمَنْطِقِ نَضَعُهَا فِي سِتَّةِ أَبْوَابٍ:

الْبَابُ الْأَوَّلُ ـ فِي مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ.

الْبَابُ الثَّانِي ـ فِي مَبَاحِثِ الْكُلِّيِّ.

الْبَابُ الثَّالِثُ ـ فِي الْمُعَرِّفِ وَ تُلْحَقُ بِهِ الْقِسْمَةُ.

الْبَابُ الرَّابِعُ ـ فِي الْقَضَايَا وَ أَحْكَامِهَا.

الْبَابُ الْخَامِسُ ـ فِي الْحُجَّةِ وَ هَيْئَةِ تَأْلِيفِهَا.

الْبَابُ السَّادِسُ ـ فِي الصِّنَاعَاتِ الْخَمْسِ.

ہمیں علمِ منطق کی ضرورت صرف نظری علوم کو حاصل کرنے کے لیے ہوتی ہے؛ کیونکہ منطق فکر و تحقیق کے قوانین کا مجموعہ ہے۔ لیکن بدیہی علوم خود بخود حاصل ہوتے ہیں، بلکہ یہ علم کے طالب کے لیے اصل سرمایہ ہیں، جس سے طالب علم کسب کرتا ہے اور اس کسب کا نفع وہ نظری معلومات ہیں جو اس کے پاس اب تک نہیں تھیں۔ اور جب طالب علم کچھ نظری علوم [بدیہیات کی مدد سے] حاصل کرلیتا ہے، تو اس کی معلومات بڑھنے سے اس کا سرمایہ بھی بڑھ جاتا ہے، اور اس کے بعد وہ مزید معلومات حاصل کرسکتا ہے؛ کیونکہ تاجر کا سرمایہ جتنا بڑھتا ہے، اس کا نفع بھی اتنا ہی زیادہ ہوتا ہے۔ طالب علم بھی جتنا زیادہ معلومات حاصل کرتا ہے، اس کی علمی دولت بڑھتی جاتی ہے، اور اس کی تجارت وسیع ہوتی ہے، اور اس کا نفع دوگنا ہوجاتا ہے۔ بلکہ علم کے تاجر کا نفع کسب سے یقینی ہے، مال کے تاجر کے برعکس۔ علمِ منطق طالب علم کے پاس موجود ذخیرہ شدہ معلومات کو ترتیب دینے اور منظم کرنے کے طریقے پر بحث کرتا ہے، تاکہ وہ نامعلوم چیزوں کو حاصل کرکے اور انہیں اپنے علم میں شامل کرکے نفع حاصل کرے: پس منطق کبھی تصوری

معلوم، جسے معرِّف کہتے ہیں، پر بحث کرتا ہے تاکہ اس کی مدد سے مجہول تصوری کو اپنے لیے معلوم بنا سکے؛ اور کبھی تصدیقی معلوم، جسے حجت کہتے ہیں، پر بات کرتا ہے تاکہ اس کی مدد سے نامعلوم قضایا کو اپنے لیے معلوم بنا سکے۔ اور حجت پر بحث دو طرح سے ہوتی ہے: ایک اس کی تالیف کی ہیئت (ساخت) کے لحاظ سے، اور دوسری اس کے قضایا کے مادے کے لحاظ سے، جو صناعاتِ خمس کی بحث تشکیل دیتی ہے۔ اور معرِّف اور حجت دونوں کی بحث کے کچھ مقدمات ہیں اور اس کتاب میں ان تمام مباحث کو چھ ابواب میں منظم کیا گیا ہے:

باب اول: مباحثِ الفاظ۔

باب دوم: مباحثِ کلی۔

باب سوم: معرِّف، جس کے ساتھ تقسیم کی بحث بھی منسلک ہے۔

باب چہارم: قضایا اور ان کے احکام۔

باب پنجم: حجت اور اس کی تالیف کی ہیئت۔

باب ششم: صناعاتِ خمس[1]۔

---

[1] ارسطو—علم منطق کے مدون—کے منطقی رسائل کی فہرست کے لیے دیکھیں: تاریخ فلسفہ کا پلنسٹن، ج ۱، حصہ دوم، ص ۳۷۴۔ (غ)

خلاصۂ مطالب/موضوعات کا خلاصہ

منطق کی ضرورت

تفکر اور سوچ، نطق اور گفتگو کی طرح ہے۔ جس طرح انسان فطرتاً اصل نطق اور گفتگو کو جانتا ہے، لیکن اسے درست اور استوار کرنے کے لیے اسے ایسے قواعد و قوانین کی ضرورت ہوتی ہے جنہیں "گرامر" کہا جاتا ہے، اسی طرح انسان فطرتاً اصل تفکر اور سوچ کو جانتا ہے، لیکن اسے درست اور صحیح بنانے کے لیے اسے ایسے قوانین و قواعد کی ضرورت ہے، جو انسان کو صحیح سوچ کا طریقہ سکھائیں۔ ان قوانین کے مجموعے کو منطق کہا جاتا ہے۔ پس انسان اپنے افکار کو درست کرنے کے لیے "منطق" کا محتاج ہے۔

منطق کی تعریف

اسی لیے منطق کی تعریف میں کہا گیا ہے: "منطق قانون کی جنس کا ایک ایسا آلہ ہے جس کی پابندی کرنا ذہن کو سوچ میں خطا سے محفوظ رکھتا ہے۔" اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاً: منطق ایک "آلی" علم ہے۔ یعنی یہ دیگر علوم کی خدمت میں ایک آلہ ہے، اور خود تنہا خارجی حقائق سے پردہ نہیں اٹھاتا۔ اور ثانیاً: تفکر اور سوچ میں خطا سے محفوظ رہنے کے لیے، صرف منطق کے قوانین کو سیکھنا کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے علاوہ، ان قوانین کو استعمال کرنا اور ان کی پابندی کرنا بھی ضروری ہے۔

علم کی اقسام

انسان کے علوم اور ادراکات چار قسم کے ہیں:

۱-علمِ حسی؛ اور یہ وہ علم ہے جو انسان کو حواسِ خمسہ — یعنی حسِ بینائی، شنوائی، بویائی، چکھنے اور چھونے کی حس — کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

۲-علمِ خیالی؛ اور یہ وہ علم ہے جو انسان کو قوۂ خیال کے حسی علوم میں تصرف کرنے کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے۔ یہ تصرفات دو طرح کے ہیں: الف: حسی صورتوں کو ایک دوسرے سے نسبت دینا اور ان کا موازنہ کرنا۔ ب: حسی صورتوں کو ایک دوسرے کے ساتھ تالیف اور ترکیب دینا اور ان سے نئی صورتیں بنانا۔

۳-علمِ وہمی؛ جو کہ غیر مادی جزئی معانی، جیسے والدین کی محبت، اور دشمنوں کی دشمنی، کا ادراک ہے۔ یہ علم انسان کو قوۂ واہمہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

دیگر حیوانات بھی ان علوم — یعنی علمِ حسی، خیالی اور وہمی — میں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔

۴-علمِ عقلی؛ اور یہ وہ علم ہے جو انسان کو قوۂ عاقلہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

قوۂ عاقلہ جزئیات سے کلی صورتیں انتزاع کرتی ہے، اور انسان کو استنتاج، استدلال اور ایک قضیے سے دوسرے قضیے کی طرف منتقل ہونے پر قادر بناتی ہے۔ اور یہ علم انسان کے لیے مخصوص ہے۔

علمِ منطق در حقیقت اسی قوت کے کام کی نگرانی کرنے اور اسے خطا اور لغزش سے محفوظ رکھنے کے لیے مدون کیا گیا ہے۔ پس منطق کا دائرہ کار وہی عقلی علوم ہیں، اور اس کا دیگر علوم

سے کوئی سروکار نہیں۔

علم کی تعریف

علم عبارت ہے از "عقل کے پاس شے کی صورت کا حاضر ہونا"، اور دوسری تعبیر میں: "عقل میں شے کی صورت کا نقش ہونا"۔ یہ تعریف علم کی چاروں اقسام پر صادق آتی ہے۔

تصور اور تصدیق کی تعریف

علم دو قسموں پر ہے: تصور اور تصدیق۔ تصور وہ ادراکی صورت ہے جو نفس کے حکم اور اذعان کو مستلزم نہیں ہوتی؛ جیسے مثلث، مثلث کے زاویوں، دو قائمہ زاویوں کا تصور اور مثلث کے زاویوں کی دو قائمہ زاویوں کے ساتھ برابری کی نسبت کا تصور۔ لیکن تصدیق وہ ادراکی صورت ہے جو نفس کے حکم اور اذعان کو مستلزم ہوتی ہے؛ جیسے وہ حالت جو مثلث کے زاویوں کی دو قائمہ زاویوں کے ساتھ برابری پر برہان قائم کرنے کے بعد انسان کے لیے پیدا ہوتی ہے۔

تصور کی دوسری اصطلاح

تصور کی دو اصطلاحیں ہیں، جن میں سے ایک دوسری سے عام ہے۔ تصور اپنے عام معنی میں وہی علم اور ادراک ہے، چاہے وہ حکم کے ساتھ ہو یا نہ ہو۔ اور تصور اپنے خاص معنی میں صرف اس تصور پر اطلاق ہوتا ہے جو حکم سے خالی ہو۔

پس علم اگر حکم سے لا بشرط اعتبار کیا جائے، تو وہ تصور بمعنی اعم ہے؛ اور اگر حکم سے بشرطِ لا اعتبار کیا جائے، تو وہ تصور بمعنی اخص ہے، اور اگر بشرطِ حکم اعتبار کیا جائے تو وہی تصدیق ہوگا۔

تصور اور تصدیق کا متعلق

تصدیق کا متعلق صرف ایک چیز ہے، جو کہ خبری جملے میں واقع نسبت ہے، البتہ اس وقت جب اس کی واقع کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا حکم اور اذعان کیا جائے۔ لیکن تصور کا متعلق ان چار امور میں سے ایک ہے: مفرد، خبر میں نسبت جب اس میں شک یا وہم ہو، انشائی جملوں میں نسبت اور مرکب ناقص۔

تصدیق کی اقسام

کسی خبر کا سامنا کرتے وقت انسان کے لیے درج ذیل حالتوں میں سے کوئی ایک پیش آتی ہے:

۱۔ یقین؛ یعنی یہ کہ انسان خبر کے مضمون کی تصدیق کرے، اور اس کے جھوٹ کا احتمال نہ دے، یا یہ کہ خبر کے عدمِ وقوع کی تصدیق کرے، اور اس کے سچ ہونے کا احتمال نہ دے۔

۲۔ ظن؛ یعنی یہ کہ آدمی خبر کے مضمون یا اس کے عدم کو ترجیح دے، اور ساتھ ہی دوسرے پہلو کو بھی محتمل جانے۔ یہ قسم، تصدیق کی پست ترین اقسام میں سے ہے۔

۳۔ وہم؛ یعنی یہ کہ انسان خبر کے مضمون یا اس کے عدم کو محتمل سمجھے، لیکن دوسرے پہلو کو اس پر ترجیح دے۔

۴۔ شک؛ اور یہ خبر کے وقوع اور عدمِ وقوع کے احتمال کے برابر ہونے کا نام ہے۔

آخری دو قسمیں تصدیقات کے زمرے سے باہر ہیں۔ لہٰذا، تصدیق دو قسموں پر ہو گی: یقین

اور ظن۔

جہل اور اس کی اقسام

جہل عبارت ہے از اس شخص میں علم کا فقدان جو علم کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے نابینائی، جو اس شخص میں بینائی کا فقدان ہے جو بینائی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ لہٰذا، علم اور جہل کے درمیان نسبت وہی ملکہ اور عدمِ ملکہ کی نسبت ہے۔

یہاں سے معلوم ہوتا ہے، جس طرح علم دو قسموں پر ہے: تصور اور تصدیق، اسی طرح جہل بھی دو قسموں پر ہے: جہلِ تصوری اور جہلِ تصدیقی۔

جہلِ تصدیقی اپنی باری میں دو نوع پر ہے: جہلِ بسیط اور جہلِ مرکب۔ جہلِ بسیط یہ ہے کہ انسان کسی چیز کو نہ جانے، اور اپنی اس نادانی سے آگاہ ہو۔ بر خلاف جہلِ مرکب کے، کہ انسان کسی چیز کو نہیں جانتا لیکن سمجھتا ہے کہ وہ جانتا ہے، یعنی وہ اپنے جہل سے آگاہ نہیں ہے۔

بعض نے گمان کیا ہے کہ جہلِ مرکب، چونکہ اعتقاد اور حکم کے ساتھ ہوتا ہے، ایک قسم کا علم ہے۔ لیکن یہ بات نادرست ہے؛ کیونکہ جہلِ مرکب، نادانی ہے اور علم کے مقابل ہے، اور اسے ہرگز علم کی اقسام میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ در حقیقت یہ جہلِ مرکب کا حامل ہے جو خود کو عالم سمجھتا ہے، اور یہ گمان حقیقت کو تبدیل نہیں کرتا۔

علمِ ضروری اور نظری

علم اپنی دونوں قسموں، یعنی تصور اور تصدیق، کے ساتھ دو حصوں میں ہے:

۱۔ ضروری یا بدیہی، اور یہ وہ علم ہے جس کے حصول کے لیے فکر، سوچ اور عقلی عملیات کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۲۔ نظری یا کسبی، اور یہ وہ علم ہے جس کے حصول کے لیے فکر، سوچ اور عقلی عملیات کی ضرورت ہوتی ہے۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ کسی چیز کا علم ممکن ہے دیکھنے یا سننے یا اس جیسی چیزوں کا محتاج ہو، لیکن جب تک اسے فکر اور سوچ کی ضرورت نہ ہو، وہ علم بدیہیات میں شمار ہوگا، اور کوئی علم صرف اس صورت میں نظری ہوتا ہے جب اس کا حصول فکر اور سوچ پر موقوف ہو۔

ذیل میں ان امور کی فہرست دی گئی ہے جن پر کسی بدیہی کا علم موقوف ہے، تمام یا بعض پر۔ ان امور کو نفس کی توجہ کے اسباب کہا جاتا ہے:

۱۔ انتباہ اور مطلوبہ مطلب کی طرف توجہ۔ اس سبب کا وجود تمام بدیہیات میں لازم ہے؛ کیونکہ کسی قضیے سے غفلت، چاہے وہ واضح ترین قضیہ ہی کیوں نہ ہو، اس کے علم میں مانع ہوتی ہے۔

۲۔ ذہن کی سلامتی۔ یہ سبب بھی تمام بدیہیات کے معاملے میں لازم ہے۔

۳۔ حواس کی سلامتی۔ محسوسات کا علم حواس کی صحت پر منحصر ہے۔

۴۔ شبہہ کا نہ ہونا۔ شبہہ یہ ہے کہ ذہن ایک باطل دلیل ترتیب دے جس کا نتیجہ بدیہیات میں سے کسی ایک سے متناقض ہو، اور اس میں چھپے ہوئے مغالطے سے غفلت برتے۔

۵- غیر عقلی سرگرمی۔ بہت سے بدیہیات کا حصول ایسے کاموں کو انجام دینے کا محتاج ہے جو البتہ فکر اور سوچ کی قسم سے نہیں ہیں: جیسے دیکھنا یا سننا یا تجربہ کرنا۔

فکر یا سوچ کی تعریف

فکر عبارت ہے "موجود معلومات میں مطلوب تک پہنچنے کے لیے عقلی عملیات کا اجرا"؛ اور زیادہ دقیق بیان میں: "عقل کی معلوم اور مجہول کے درمیان حرکت"۔ آدمی کسی مشکل اور مجہول کا سامنا کرتے وقت درج ذیل مراحل سے گزرتا ہے:

۱- مسئلے سے سامنا۔

۲- مسئلے کی نوع کی شناخت۔

۳- عقل کی نامعلوم مسئلے سے اپنے پاس موجود علم کی طرف حرکت۔

۴- عقل کی دوسری حرکت علم کے درمیان اور ان میں جستجو کرنا اور مطلوبہ مسئلے کے مناسب مقدمات کو منظم کرنا۔

۵- عقل کی تیسری حرکت ان معلومات سے جو وہ اپنے علم میں سے منظم کر سکا ہے، مطلوبہ مسئلے کے جواب کی طرف۔

فکر درحقیقت آخری تین مراحل، یا تین حرکتیں ہیں۔ آدمی بہت سے معاملات میں ان مراحل کو بغیر توجہ اور تیزی سے طے کرتا ہے۔

تمرینات/مشقیں

۱-وہم اور شک کو تصدیق کی اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا جاتا؟

۲-آپ خود سے پانچ بدیہی قضایا ذکر کریں اور بتائیں کہ ان میں سے ہر ایک کو نفس کی توجہ کے پانچ اسباب میں سے کس کی ضرورت ہے؟

۳-جب آپ کو معلوم ہو کہ کمرے میں کوئی چھوٹی سی چیز ہے، اور بہت تلاش کے بعد آپ کو پتہ چلے کہ یہ ایک چھپی ہوئی چوہیا ہے، تو کیا چوہیا کے وجود کا یہ علم، جو تلاش کے بعد حاصل ہوا، ضروری علوم میں سے ہے، یا نظری علوم میں سے؟

۴-کیا آپ کے ساتھ کبھی ایسا ہوا ہے کہ آپ کسی بدیہی مطلب میں شبہہ کا شکار ہوئے ہوں؟ اسے ذکر کریں۔

۵-فکر اور حدس میں کیا فرق ہے؟

تمرینات کے جوابات

۱-وہم اور شک کو تصدیق کی اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا جاتا؟

جواب: کتاب کے متن کے مطابق، **تصدیق** کی تعریف "خبر کے دو پہلوؤں (وقوع یا عدم وقوع) میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا" ہے۔ اس ترجیح (رجحان) کی دو سطحیں ہیں:

- **یقین:** جہاں ایک پہلو کو اس طرح ترجیح دی جائے کہ دوسرے پہلو کا احتمال مکمل طور پر ختم ہو جائے۔

- **ظن:** جہاں ایک پہلو کو ترجیح دی جائے لیکن دوسرے پہلو کا ضعیف احتمال باقی رہے۔

اس تعریف کی روشنی میں، **شک** اور **وہم** تصدیق کی اقسام میں شامل نہیں ہو سکتے کیونکہ:

- **شک:** اس حالت کا نام ہے جہاں وقوع اور عدم وقوع دونوں کے احتمالات برابر ہوتے ہیں۔ چونکہ یہاں کسی ایک پہلو کو دوسرے پر کوئی ترجیح (رجحان) حاصل نہیں ہوتی، اس لیے یہ تصدیق کی تعریف پر پورا نہیں اترتا۔

- **وہم:** اس حالت کا نام ہے جہاں انسان راجح (غالب) پہلو کو چھوڑ کر مرجوح (مغلوب اور کمزور) پہلو کو اختیار کرے۔ چونکہ تصدیق کی بنیاد ہی راجح پہلو کو اختیار کرنا ہے، اس لیے وہم، جو کہ مرجوح پہلو کا ادراک ہے، تصدیق کی ضد تو ہو سکتا ہے، اس کی قسم نہیں بن سکتا۔

خلاصہ یہ کہ تصدیق کے لیے "رجحان" یا ترجیح دینا ایک لازمی شرط ہے، جو شک (برابری کی وجہ سے) اور وہم (مرجوح ہونے کی وجہ سے) دونوں میں مفقود ہے۔

۲- آپ خود سے پانچ بدیہی قضایا ذکر کریں اور بتائیں کہ ان میں سے ہر ایک کو نفس کی توجہ کے پانچ اسباب میں سے کس کی ضرورت ہے؟

جواب: پانچ بدیہی قضایا اور ان کے لیے درکار اسبابِ توجہ درج ذیل ہیں:

۱. **قضیہ:** "ہر کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے۔"

- **درکار اسباب:** یہ ایک اولیّات (axioms) میں سے ہے۔ اس کے علم کے لیے بنیادی طور پر ۱) **انتباہ (توجہ)** اور ۲) **ذہن کی سلامتی** کی ضرورت ہے۔ اگر کوئی شخص "کل" اور "جز" کے معنی پر توجہ دے اور اس کا ذہن صحیح کام کر رہا ہو تو فوراً اس کی تصدیق کر دے گا۔

۲. **قضیہ:** "یہ دیوار سفید ہے۔" (جبکہ دیکھنے والا ایک سفید دیوار کے سامنے ہو)۔

- **درکار اسباب:** یہ محسوسات میں سے ہے۔ اس کے لیے ۱) **انتباہ**، ۲) **ذہن کی سلامتی**، اور سب سے اہم ۳) **حواس کی سلامتی** (یعنی بینائی کا درست ہونا) کی ضرورت ہے۔

۳. **قضیہ:** "ایک ہی وقت میں دن اور رات نہیں ہو سکتے۔" (اجتماع نقیضین محال ہے)۔

- **درکار اسباب:** یہ بھی اولیّات میں سے ہے۔ اس کے لیے ۱) **انتباہ**، ۲) **ذہن کی سلامتی**، اور ۴) **شبہہ کا نہ ہونا** ضروری ہے۔ جیسا کہ متن میں ذکر ہے کہ بعض اوقات فلسفیانہ مغالطے واضح ترین باتوں میں بھی شک پیدا کر دیتے ہیں۔

۴. **قضیہ:** "ہندوستان ۱۹۴۷ عیسوی میں آزاد ہوا۔"

- **درکار اسباب:** یہ متواترات میں سے ہے۔ اس کے علم کے لیے ۱) **انتباہ**، ۲) **ذہن کی سلامتی**، اور ۵) **غیر عقلی سرگرمی** (یعنی بے شمار ذرائع سے اس خبر کو سننا) کی ضرورت ہے۔

۵. **قضیہ:** "آگ جلاتی ہے۔"

- **درکار اسباب:** یہ تجربیات (تجربے سے حاصل ہونے والے قضایا) میں سے ہے۔ اس کے

لیے ۱) **انتباہ**، ۲) **ذہن کی سلامتی**، ۳) **حواس کی سلامتی** (چھونے اور دیکھنے کی حس)، اور ۵) **غیر عقلی سرگرمی** (یعنی بار بار آگ اور جلنے کا مشاہدہ اور تجربہ کرنا) کی ضرورت ہے۔

۳- جب آپ کو معلوم ہو کہ کمرے میں کوئی چھوٹا سا جانور ہے، اور بہت تلاش کے بعد آپ کو پتہ چلے کہ یہ ایک چھپی ہوئی چوہیا ہے، تو کیا چوہیا کے وجود کا یہ علم، جو تلاش کے بعد حاصل ہوا، ضروری علوم میں سے ہے، یا نظری علوم میں سے؟

جواب: یہ علم علمِ ضروری (بدیہی) ہے۔

وضاحت: متن کے مطابق، نظری علم وہ ہے جس کے حصول کے لیے فکر اور عقلی عملیات (یعنی معلومات کو ترتیب دے کر نامعلوم تک پہنچنا) کی ضرورت ہو۔ جبکہ ضروری علم وہ ہے جس کے لیے فکر کی ضرورت نہ ہو، چاہے اسے حاصل کرنے کے لیے کوئی غیر عقلی سرگرمی انجام دینی پڑے۔

اس مثال میں، چوہیا کے وجود کو جاننے کے لیے آپ نے کوئی منطقی استدلال یا فکری معادلات حل نہیں کیں، بلکہ ایک غیر عقلی سرگرمی (یعنی جسمانی طور پر تلاش کرنا) انجام دی ہے۔ جیسے ہی تلاش کے نتیجے میں چوہیا آپ کے حواس (نظر) کے سامنے آئی، اس کا علم آپ کو فوراً اور بغیر کسی سوچ بچار کے حاصل ہو گیا۔ لہٰذا، چونکہ یہ علم حواس کے ذریعے براہِ راست حاصل ہوا ہے اور اس میں فکری عمل کا دخل نہیں، یہ علمِ ضروری (محسوسات کی قسم سے) شمار ہو گا۔

۴- کیا آپ کے ساتھ کبھی ایسا ہوا ہے کہ آپ کسی بدیہی مطلب میں شبہہ کا شکار ہوئے

ہوں؟ اسے ذکر کریں۔

جواب: یہ ایک ذاتی تجربے پر مبنی سوال ہے، لیکن ایک عمومی اور مشہور مثال پیش کی جا سکتی ہے جو اس نکتے کو واضح کرتی ہے:

- **بدیہی حقیقت:** حرکت کا وجود ایک بدیہی اور محسوس حقیقت ہے۔ ہم ہر لمحہ خود کو اور اشیاء کو حرکت کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔

- شبہہ: قدیم یونانی فلسفی "زینو" (Zeno) نے حرکت کے وجود کے خلاف کچھ منطقی دلائل پیش کیے جو "شبہہ" کی بہترین مثال ہیں۔ اس کا ایک مشہور استدلال یہ تھا کہ ایک تیز رفتار دوڑنے والا کبھی بھی ایک کچھوے کو نہیں پکڑ سکتا جو اس سے تھوڑا آگے ہو۔ کیونکہ جب تک دوڑنے والا اس مقام تک پہنچے گا جہاں کچھوا تھا، کچھوا تھوڑا آگے بڑھ چکا ہو گا۔ پھر جب وہ اس نئے مقام تک پہنچے گا، کچھوا مزید تھوڑا آگے جا چکا ہو گا۔ چونکہ یہ عمل لامتناہی طور پر جاری رہ سکتا ہے، لہٰذا وہ اسے کبھی پکڑ نہیں پائے گا۔

یہ دلیل بظاہر منطقی لگتی ہے لیکن ہماری بدیہی اور حسی حقیقت (کہ حرکت ممکن ہے اور تیز رفتار سست رفتار کو پیچھے چھوڑ سکتا ہے) کے خلاف ہے۔ یہ ایک ایسا شبہہ ہے جو ایک بدیہی امر کے مقابلے میں ذہن کو الجھا دیتا ہے۔

۵-فکر اور حدس میں کیا فرق ہے؟

جواب: کتاب کے متن کے مطابق، فکر اور حدس میں بنیادی فرق مطلوب (نامعلوم) تک

پہنچنے کے طریقے اور رفتار کا ہے۔

- **فکر:** ایک منظم اور مرحلہ وار ذہنی حرکت کا نام ہے۔ اس میں عقل پہلے مشکل کو سمجھتی ہے، پھر اپنے پاس موجود معلومات کی طرف رجوع کرتی ہے، ان معلومات میں سے مناسب کو تلاش اور ترتیب دیتی ہے، اور پھر اس ترتیب شدہ علم سے نتیجے (مطلوب) کی طرف حرکت کرتی ہے۔ یہ ایک شعوری اور محنت طلب عمل ہے جس میں تین ذہنی حرکتیں شامل ہیں۔

- **حدس:** ایک اچانک اور فوری ذہنی جست (leap) کا نام ہے۔ صاحبِ حدس شخص کو معلومات ترتیب دینے اور ان میں جستجو کرنے کے درمیانی مراحل سے نہیں گزرنا پڑتا۔ اس کا ذہن مشکل کا سامنا کرتے ہی معلومات سے براہِ راست اور ایک ہی حرکت میں نتیجے پر پہنچ جاتا ہے۔ متن کے مطابق، یہ ایک قسم کے الہام کی طرح ہے اور اس میں فکر کی پہلی دو حرکتیں (معلومات کی طرف جانا اور ان میں جستجو کرنا) نہیں ہوتیں۔

خلاصہ یہ کہ **فکر ایک تدریجی سفر ہے** جبکہ **حدس ایک فوری اور اچانک رسیدگی ہے۔** اسی لیے ایک ہی مسئلہ ایک شخص کے لیے (جسے حدس حاصل ہو) بدیہی ہو سکتا ہے اور دوسرے کے لیے (جسے فکر کرنا پڑے) نظری ہو سکتا ہے۔

باب اول: مباحثِ الفاظ

اَلْحَاجَةُ إِلَى مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ/مباحثِ الفاظ کی ضرورت

لَا شَكَّ أَنَّ الْمَنْطِقِيَّ لَا يَتَعَلَّقُ غَرَضُهُ الْأَصْلِيُّ إِلَّا بِنَفْسِ الْمَعَانِي، وَ لَكِنَّهُ لَا يَسْتَغْنِي عَنِ الْبَحْثِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَلْفَاظِ تَوَصُّلاً إِلَى الْمَعَانِي، لِأَنَّهُ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ التَّفَاهُمَ مَعَ النَّاسِ، وَ نَقْلَ الْأَفْكَارِ بَيْنَهُمْ لَا يَكُونُ غَالِباً إِلَّا بِتَوَسُّطِ لُغَةٍ مِنَ اللُّغَاتِ. وَ الْأَلْفَاظُ قَدْ يَقَعُ فِيهَا التَّغْيِيرُ وَ الْخَلْطُ فَلَا يَتِمُّ التَّفَاهِيمُ بِهَا، فَاحْتَاجَ الْمَنْطِقِيُّ إِلَى أَنْ يَبْحَثَ عَنْ أَحْوَالِ اللَّفْظِ مِنْ جِهَةٍ عَامَّةٍ، مِنْ غَيْرِ اخْتِصَاصٍ بِلُغَةٍ مِنَ اللُّغَاتِ، إِتْمَاماً لِلتَّفَاهُمِ، لِيَزِنَ كَلَامَهُ وَ كَلَامَ غَيْرِهِ بِمِقْيَاسٍ صَحِيحٍ. وَ قُلْنَا: «مِنْ جِهَةٍ عَامَّةٍ»، لِأَنَّ الْمَنْطِقَ عِلْمٌ لَا يَخْتَصُّ بِأَهْلِ لُغَةٍ خَاصَّةٍ، وَ إِنْ كَانَ قَدْ يَحْتَاجُ إِلَى الْبَحْثِ عَمَّا يَخْتَصُّ بِاللُّغَةِ الَّتِي يَسْتَعْمِلُهَا الْمَنْطِقِيُّ فِيمَا قَلَّ، كَالْبَحْثِ عَنْ دَلَالَةِ لَامِ التَّعْرِيفِ ـ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ ـ عَلَى الِاسْتِغْرَاقِ، وَ عَنْ كَانَ وَ أَخَوَاتِهَا فِي أَنَّهَا مِنَ الْأَدَوَاتِ وَ الْحُرُوفِ، وَ عَنْ أَدَوَاتِ الْعُمُومِ وَ السَّلْبِ... وَ مَا إِلَى ذَلِكَ. وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَسْتَغْنِي عَنْ إِدْخَالِهَا فِي الْمَنْطِقِ اعْتِمَاداً عَلَى عُلُومِ اللُّغَةِ.

اس میں کوئی شک نہیں کہ اہلِ منطق کا اصل مقصد صرف معانی سے متعلق ہوتا ہے؛ لیکن

معانی تک پہنچنے کے لیے الفاظ کے احوال و احکام پر بحث کرنا بھی ضروری ہے؛ کیونکہ یہ واضح ہے کہ لوگوں کے ساتھ افہام و تفہیم اور ان کے درمیان آراء و افکار کا تبادلہ اکثر[1] کسی زبان کے ذریعے ہی ہوتا ہے۔ اور دوسری طرف، الفاظ تبدیلی، تغیر اور غلط فہمی کا شکار ہو سکتے ہیں؛ اور اس لیے ان کے ذریعے افہام و تفہیم مکمل طور پر انجام نہیں پاتا۔ اس بنا پر، منطقی کو ضرورت پڑتی ہے کہ وہ لفظ کے احوال پر "ایک عمومی جہت" سے بحث کرے، جو کسی خاص زبان سے مخصوص نہ ہو، تاکہ افہام و تفہیم مکمل طور پر ہو سکے، اور وہ اپنی اور دوسروں کی بات کو ایک صحیح معیار پر پرکھ سکے۔

لیکن یہ جو ہم نے کہا کہ: "ایک عمومی جہت سے"، اس کا نکتہ یہ ہے کہ علمِ منطق کسی خاص زبان والوں کے لیے مخصوص نہیں ہے، اگرچہ کبھی کبھار منطقی کو ایسے امور پر بحث کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جو اس کی اپنی زبان سے مخصوص ہوں، جیسے عربی زبان میں لامِ تعریف کی عمومیت پر دلالت کی بحث؛ اور اس بات کی بحث کہ "کان" اور اس جیسے افعال ادوات و حروف میں سے ہیں؛ اور ادواتِ عموم و سلب، اور دیگر ملتی جلتی بحثیں۔ اور کبھی کبھار متعلقہ علوم میں جو کچھ آ چکا ہے اس پر اعتماد کیا جاتا ہے، اور ان بحثوں کو منطق میں داخل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

هَذِهِ حَاجَتُهُ مِنْ أَجْلِ التَّفَاهُمِ مَعَ غَيْرِهِ. وَ لِلْمَنْطِقِيِّ حَاجَةٌ أُخْرَى[2]

---

[1]. اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کبھی کبھی افہام و تفہیم اور آراء کا تبادلہ دوسرے طریقوں سے بھی ہوتا ہے، جیسے معانی کو ان کے خارجی وجود کے ساتھ حاضر کرنا، یا اشراق و وحی، یا اشارے کے ذریعے۔ (ف)

[2]. هذا البحث إلى آخره ليس من منهاج دراستنا. و لكنا وضعناه للطلاب الذين

إِلَى مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ مِنْ أَجْلِ نَفْسِهِ، هِيَ أَعْظَمُ وَ أَشَدُّ مِنْ حَاجَتِهِ الْأُولَى، بَلْ لَعَلَّهَا هِيَ السَّبَبُ الْحَقِيقِيُّ لِإِدْخَالِ هَذِهِ الْأَبْحَاثِ فِي الْمَنْطِقِ. وَ نَسْتَعِينُ عَلَى تَوْضِيحِ مَقْصُودِنَا بِذِكْرِ تَمْهِيدٍ نَافِعٍ، ثُمَّ نَذْكُرُ وَجْهَ حَاجَةِ الْإِنْسَانِ فِي نَفْسِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ نَتِيجَةً لِلتَّمْهِيدِ، فَنَقُولُ:

اب تک جو کچھ کہا گیا وہ دوسروں کے ساتھ افہام و تفہیم کے لیے منطق میں مباحثِ الفاظ کو شامل کرنے کی ضرورت تھی؛ لیکن منطقی کو خود اپنی ذات کے لیے بھی مباحثِ الفاظ کی ایک اور ضرورت ہے[1]، جو پہلی ضرورت سے کہیں زیادہ بڑی اور شدید ہے، بلکہ شاید ان مباحث کو منطق میں داخل کرنے کی حقیقی وجہ یہی ضرورت ہے۔

اپنے مقصد کو واضح کرنے کے لیے ہم پہلے ایک مفید تمہید پیش کرتے ہیں، اور پھر اس تمہید کے نتیجے کے طور پر اس راز کو بیان کریں گے کہ انسان کو خود اپنے لیے [نہ کہ صرف دوسروں سے افہام و تفہیم کے لیے] مباحثِ الفاظ کی کیوں ضرورت ہے۔

يرغبون في التوسع، حرصا على فائدتهم. هو بحث له قيمته العلمية، لا سيما في مباحث أصول الفقه. (منه قدس سرّه)

[1] یہ بحث آخر تک، ہمارے مطالعے کے طریقہ کار میں شامل نہیں ہے۔ لیکن ہم نے اسے ان طلباء کے لیے رکھا ہے جو توسیع چاہتے ہیں، ان کے فائدے کے لیے۔ یہ ایک علمی قدر رکھنے والی بحث ہے، خاص طور پر اصولِ فقہ کے مباحث میں۔ (منہ قدس سرّہ)

اَلتَّمۡهِيدُ/تمہید

إِنَّ لِلْأَشْيَاءِ أَرْبَعَةَ وُجُودَاتٍ: وُجُودَانِ حَقِيقِيَّانِ، وَ وُجُودَانِ اعْتِبَارِيَّانِ جَعْلِيَّانِ:

اشیاء کے چار قسم کے وجود ہیں: دو حقیقی وجود، اور دو اعتباری و قراردادی وجود[1]۔

الْأَوَّلُ ـ الْوُجُودُ الْخَارِجِيُّ: كَوُجُودِكَ وَ وُجُودِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي حَوْلَكَ وَ نَحْوِهَا، مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ وَ الْحَيَوَانِ وَ الشَّجَرِ وَ الْحَجَرِ وَ الشَّمْسِ وَ

---

[1]۔ یہ کہ خارجی وجود، شے کا حقیقی وجود ہے، واضح ہے۔ لیکن یہ کہ ذہنی وجود بھی ایک حقیقی وجود ہے؛ اس لحاظ سے ہے کہ ذہنی وجود وہی شے کی ماہیت ہے جو بعینہ ذہن کے پاس حاضر ہوتی ہے۔ جیسا کہ محقق سبزواری نے کہا ہے: "للشیء غیر الکون فی الاعیان ـ کون بنفسه لدی الاذهان"۔(–شے کا خارج میں ہونے کے علاوہ، وہ خود بعینہ ذہن کے پاس بھی ہوتی ہے۔) لہٰذا ذہنی وجود، چونکہ نفسِ شے کا وجود ہے، اس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے: یہ شے کا حقیقی وجود ہے۔ لیکن اس بات پر اشکال یہ ہے کہ جو کچھ ذہن میں موجود ہے، وہ وجود اور ماہیت دونوں لحاظ سے خارجی موجود سے مختلف ہے۔ ماہیت کے لحاظ سے اس لیے مختلف ہے کہ ذہن میں ذہنی وجود کے ساتھ موجود ماہیت کا شخص، خارج میں خارجی وجود کے ساتھ موجود ماہیت کے شخص سے غیر ہے۔ کیونکہ ذہن میں موجود، ماہیت بالحمل الاولی ہے، اور خارج میں موجود، ماہیت بالحمل الشائع ہے۔ لہٰذا صحیح یہ ہے کہ کہا جائے: اشیاء کے چار وجود ہیں، جن میں سے ایک شے کا حقیقی وجود ہے اور باقی اس کے مجازی وجود ہیں، جو اس کی عکاسی اور نمائندگی کرتے ہیں۔ البتہ اس عکاسی کا طریقہ مختلف ہے؛ کیونکہ ذہنی وجود اپنی ذات میں اور بغیر کسی جعل و قرارداد کے خارجی وجود کی عکاسی کرتا ہے؛ لیکن باقی دو وجودوں کی عکاسی وضع اور قرارداد کے ذریعے ہوتی ہے۔ (ف)

الْقَمَرِ وَ النُّجُومِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْوُجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي لَا حَصْرَ لَهَا.

الثَّانِي ـ الْوُجُودُ الذِّهْنِيُّ: وَ هُوَ عِلْمُنَا بِالْأَشْيَاءِ الْخَارِجِيَّةِ وَ غَيْرِهَا مِنَ الْمَفَاهِيمِ. وَ قَدْ قُلْنَا سَابِقاً: إِنَّ لِلْإِنْسَانِ قُوَّةً تَنْطَبِعُ فِيهَا صُوَرُ الْأَشْيَاءِ. وَ هَذِهِ الْقُوَّةُ تُسَمَّى الذِّهْنَ. وَ الِانْطِبَاعُ فِيهَا يُسَمَّى الْوُجُودَ الذِّهْنِيَّ الَّذِي هُوَ الْعِلْمُ.

وَ هَذَانِ الْوُجُودَانِ هُمَا الْوُجُودَانِ الْحَقِيقِيَّانِ، لِمَاذَا؟ لِأَنَّهُمَا لَيْسَا بِوَضْعِ وَاضِعٍ وَ لَا بِاعْتِبَارِ مُعْتَبِرٍ.

[یہ چار وجود درج ذیل ہیں:]

۱- **وجودِ خارجی**، جیسے آپ کا وجود اور آپ کے اردگرد کی اشیاء کا وجود، نیز انسان، حیوان، درخت، پتھر، سورج، چاند اور ستاروں کے افراد، اور دیگر لاتعداد خارجی وجود۔

۲- **وجودِ ذہنی**، جو کہ خارجی اشیاء اور دیگر مفاہیم کے بارے میں ہمارا علم ہے جو ہمارے ذہن میں نقش ہیں۔ اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ انسان کے پاس ایک ایسی قوت ہے جس میں اشیاء کی صورتیں نقش ہوتی ہیں۔ اس قوت کا نام ذہن ہے؛ اور ذہن میں شے کی صورت کا نقش ہونا وجودِ ذہنی کہلاتا ہے، جو کہ وہی علم ہے۔

یہ دونوں وجود حقیقی ہیں؛[1] کیونکہ یہ کسی کے قرارداد اور اعتبار پر منحصر نہیں ہیں۔

الثَّالِثُ ـ الْوُجُودُ اللَّفْظِيُّ: بَيَانُهُ: أَنَّ الْإِنْسَانَ لَمَّا كَانَ اجْتِمَاعِيّاً بِالطَّبْعِ، وَ مُضْطَرّاً لِلتَّعَامُلِ وَ التَّفَاهُمِ مَعَ بَاقِي أَفْرَادِ نَوْعِهِ، فَإِنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَى نَقْلِ أَفْكَارِهِ إِلَى الْغَيْرِ، وَ فَهْمِ أَفْكَارِ الْغَيْرِ. وَ الطَّرِيقَةُ الْأَوَّلِيَّةُ لِلتَّفْهِيمِ هِيَ أَنْ يُحْضِرَ الْأَشْيَاءَ الْخَارِجِيَّةَ بِنَفْسِهَا، لِيَحُسَّ بِهَا الْغَيْرُ بِإِحْدَى الْحَوَاسِّ فَيُدْرِكَهَا. وَ لَكِنَّ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ مِنَ التَّفْهِيمِ تُكَلِّفُهُ كَثِيراً مِنَ الْعَنَاءِ، عَلَى أَنَّهَا لَا تَفِي بِتَفْهِيمِ أَكْثَرِ الْأَشْيَاءِ وَ الْمَعَانِي، إِمَّا لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، أَوْ لِأَنَّهَا لَا يُمْكِنُ إِحْضَارُهَا. فَأَلْهَمَ اللّٰهُ تَعَالَى الْإِنْسَانَ طَرِيقَةً سَهْلَةً سَرِيعَةً فِي التَّفْهِيمِ، بِأَنْ مَنَحَهُ قُوَّةً عَلَى الْكَلَامِ وَ النُّطْقِ بِتَقَاطِيعِ الْحُرُوفِ، لِيُؤَلِّفَ مِنْهَا الْأَلْفَاظَ. وَ بِمُرُورِ الزَّمَنِ دَعَتِ الْإِنْسَانَ الْحَاجَةُ ـ وَ هِيَ أُمُّ الِاخْتِرَاعِ ـ إِلَى أَنْ يَضَعَ

---

[1]. ذہنی وجود کے حقیقی ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ بشر کے اعتبار اور جعل سے حاصل نہیں ہوتا، جیساکہ خود مصنف (رہ) نے بھی وضاحت کی ہے۔ لیکن لفظ اور کتابت دونوں جعل اور اعتبار کے تابع ہیں۔ پس وجودِ خارجی اور ذہنی کا مشترک جامع یہ ہے کہ وہ جاعل (بنانے والے) کے ارادے سے پیدا نہیں ہوتے لیکن لفظ اور کتابت جاعل کے ارادے کے تابع ہیں۔ اور یہ کہ کسی خارجی شے کا ذہنی وجود، اسی شے کا وجود شمار ہوتا ہے، یہ اس ماہوی وحدت کے لحاظ سے ہے جو دونوں ظروف (عین اور ذہن) میں محفوظ ہے اور تغایر حقیقتاً وجود سے ہے نہ کہ ماہیت سے۔ (غ)

لِكُلِّ مَعْنًى يَعْرِفُهُ وَ يَحْتَاجُ إِلَى التَّفَاهُمِ عَنْهُ لَفْظاً خَاصّاً، «لِيُحْضِرَ الْمَعَانِيَ بِالْأَلْفَاظِ بَدَلاً مِنْ إِحْضَارِهَا بِنَفْسِهَا».

۳-**وجودِ لفظی**۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ: انسان، چونکہ طبعًا ایک سماجی مخلوق ہے اور اپنے ہم نوعوں کے ساتھ لین دین اور افہام و تفہیم پر مجبور ہے، اس لیے اسے اپنے افکار دوسروں تک منتقل کرنے اور دوسروں کے افکار کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اپنے مقاصد دوسروں کو سمجھانے کا پہلا اور ابتدائی طریقہ یہ ہے کہ خود خارجی اشیاء کو حاضر کیا جائے، تاکہ مخاطب اسے اپنے حواس میں سے کسی ایک سے محسوس اور درک کر سکے۔ لیکن تفہیم کا یہ طریقہ بہت زیادہ محنت اور مشقت کا متقاضی ہے؛ اس کے علاوہ یہ اکثر اشیاء اور معانی کو سمجھانے کے لیے کارآمد نہیں ہے؛ یا تو اس لیے کہ مطلوبہ معنی سِرے سے خارجی موجودات میں سے نہیں ہے، [جیسے سقراط اور افلاطون جو ماضی میں تھے اور اب موجود نہیں، یا وہ اشیاء جو بعد میں وجود میں آئیں گی اور اب موجود نہیں ہیں]، یا اس لیے کہ اسے حاضر کرنا ناممکن ہے۔ اس لیے، اللہ تعالیٰ نے انسان کو تفہیم کا ایک آسان اور تیز طریقہ الہام کیا، اور اسے مختلف حروف ادا کرنے کی صلاحیت عطا کی، تاکہ ان حروف کی ترکیب سے وہ الفاظ بنا سکے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ضرورت — جو ایجاد کی ماں ہے — نے انسان کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ہر اس معنی کے لیے جسے وہ جانتا ہے اور جس کے بارے میں افہام و تفہیم کی ضرورت ہے، ایک خاص لفظ وضع کرے، **"تاکہ وہ معانی کو خود ان کو لانے کے بجائے، الفاظ کی مدد سے حاضر کر سکے۔"**

وَ لِأَجْلِ أَنْ تَثْبُتَ فِي ذِهْنِكَ أَيُّهَا الطَّالِبُ هَذِهِ الْعِبَارَةَ أُكَرِّرُهَا لَكَ:

«لِيُحْضِرَ الْمَعَانِيَ بِالْأَلْفَاظِ بَدَلاً مِنْ إِحْضَارِهَا بِنَفْسِهَا». فَتَأَمَّلْهَا جَيِّداً، وَ اعْرِفْ أَنَّ هَذَا الْإِحْضَارَ إِنَّمَا يَتَمَكَّنُ الْإِنْسَانُ مِنْهُ بِسَبَبِ قُوَّةِ ارْتِبَاطِ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى، وَ عَلَاقَتِهِ بِهِ فِي الذِّهْنِ. وَ هَذَا الِارْتِبَاطُ الْقَوِيُّ يَنْشَأُ مِنَ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ وَ كَثْرَةِ الِاسْتِعْمَالِ. فَإِذَا حَصَلَ هَذَا الِارْتِبَاطُ الْقَوِيُّ لَدَى الذِّهْنِ يُصْبِحُ اللَّفْظُ عِنْدَهُ كَأَنَّهُ الْمَعْنَى، وَ الْمَعْنَى كَأَنَّهُ اللَّفْظُ، أَيْ يُصْبِحَانِ عِنْدَهُ كَشَيْءٍ وَاحِدٍ، فَإِذَا أَحْضَرَ الْمُتَكَلِّمُ اللَّفْظَ فَكَأَنَّمَا أَحْضَرَ الْمَعْنَى بِنَفْسِهِ لِلسَّامِعِ، فَلَا يَكُونُ فَرْقٌ لَدَيْهِ بَيْنَ أَنْ يُحْضِرَ خَارِجاً نَفْسَ الْمَعْنَى، وَ بَيْنَ أَنْ يُحْضِرَ لَفْظَهُ الْمَوْضُوعَ لَهُ، فَإِنَّ السَّامِعَ فِي كِلَا الْحَالَيْنِ يَنْتَقِلُ ذِهْنُهُ إِلَى الْمَعْنَى. وَ لِذَا قَدْ يَنْتَقِلُ السَّامِعُ إِلَى الْمَعْنَى، وَ يَغْفَلُ عَنِ اللَّفْظِ وَ خَوَاصِّهِ، كَأَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْهُ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ إِلَيْهِ إِلَّا بِتَوَسُّطِ سَمَاعِ اللَّفْظِ. وَ زُبْدَةُ الْمَخْضِ: أَنَّ هَذَا الِارْتِبَاطَ يَجْعَلُ اللَّفْظَ وَ الْمَعْنَى كَشَيْءٍ وَاحِدٍ، فَإِذَا وُجِدَ اللَّفْظُ فَكَأَنَّمَا وُجِدَ الْمَعْنَى. فَلِذَا نَقُولُ: «وُجُودُ اللَّفْظِ وُجُودُ الْمَعْنَى». وَ لَكِنَّهُ وُجُودٌ لَفْظِيٌّ لِلْمَعْنَى، أَيْ أَنَّ الْمَوْجُودَ حَقِيقَةً هُوَ اللَّفْظُ لَا غَيْرُ، وَ يُنْسَبُ وُجُودُهُ إِلَى الْمَعْنَى مَجَازاً، بِسَبَبِ هَذَا الِارْتِبَاطِ النَّاشِئِ مِنَ الْوَضْعِ. وَ الشَّاهِدُ عَلَى هَذَا الِارْتِبَاطِ وَ الِاتِّحَادِ انْتِقَالُ الْقُبْحِ وَ الْحُسْنِ مِنَ الْمَعْنَى إِلَى اللَّفْظِ وَ بِالْعَكْسِ، فَإِنَّ اسْمَ الْمَحْبُوبِ مِنْ أَعْذَبِ الْأَلْفَاظِ عِنْدَ الْمُحِبِّ،

وَ إِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ لَفْظاً وَحْشِيّاً يَنْفِرُ مِنْهُ السَّمْعُ وَ اللِّسَانُ. وَ اسْمُ الْعَدُوِّ مِنْ أَسْمَجِ الْأَلْفَاظِ، وَ إِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ لَفْظاً مُسْتَمْلَحاً. وَ كُلَّمَا زَادَ هَذَا الِارْتِبَاطُ زَادَ الِانْتِقَالُ، وَ لِذَا نَرَى اخْتِلَافَ الْقُبْحِ فِي الْأَلْفَاظِ الْمُعَبِّرِ بِهَا عَنِ الْمَعَانِي الْقَبِيحَةِ، نَحْوَ التَّعَابِيرِ عَنْ عَوْرَةِ الْإِنْسَانِ، فَكَثِيرُ الِاسْتِعْمَالِ أَقْبَحُ مِنْ قَلِيلِهِ، وَ الْكِنَايَةُ أَقَلُّ قُبْحاً. بَلْ قَدْ لَا يَكُونُ فِيهَا قُبْحٌ كَمَا كَنَّى الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بِالْفُرُوجِ. وَ كَذَا رَصَانَةُ التَّعْبِيرِ وَ عُذُوبَتُهُ يُعْطِي جَمَالاً فِي الْمَعْنَى لَا نَجِدُهُ فِي التَّعْبِيرِ الرَّكِيكِ الْجَافِي، فَيُضْفِي جَمَالُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى جَمَالاً وَ عُذُوبَةً.

اور تاکہ یہ آخری جملہ آپ کے ذہن میں، اے عزیز طالب علم، بیٹھ جائے، میں اسے دہراتا ہوں: "**تاکہ وہ معانی کو خود ان کو لانے کے بجائے، الفاظ کی مدد سے حاضر کر سکے۔**" اس عبارت پر غور سے نظر ڈالیں، اور جان لیں کہ انسان معانی کو الفاظ کے ذریعے حاضر کرنے پر اسی مضبوط تعلق اور گہرے ربط کی وجہ سے قادر ہے جو لفظ اور معنی کے درمیان ذہن میں قائم ہے۔ اور یہ مضبوط تعلق وضع (convention) کے علم اور کثرتِ استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ جب لفظ اور معنی کے درمیان یہ مضبوط تعلق ذہن میں قائم ہو جاتا ہے، تو انسان کے نزدیک لفظ گویا معنی بن جاتا ہے، گویا لفظ ہی معنی ہے، اور معنی ہی لفظ ہے؛ یعنی یہ دونوں انسان کے نزدیک ایک ہی شے کی مانند ہو جاتے ہیں۔ پس جب متکلّم لفظ کو حاضر کرتا ہے، تو گویا اس نے خود معنی کو سامع کے لیے حاضر کر دیا ہے؛ اور اس لیے، اس کے نزدیک اس بات میں کوئی فرق نہیں رہتا کہ وہ خود معنی

کو خارج میں حاضر کرے، یا اس لفظ کو حاضر کرے جو اس کے لیے وضع کیا گیا ہے؛ کیونکہ سامع کا ذہن دونوں حالتوں میں معنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے کبھی سامع جب معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے تو وہ لفظ اور اس کی خصوصیات سے غافل ہو جاتا ہے، گویا اس نے کچھ سنا ہی نہیں؛ حالانکہ وہ در حقیقت لفظ سننے کے ذریعے ہی معنی کی طرف منتقل ہوا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ: یہ مضبوط تعلق اور ربط، لفظ اور معنی کو ایک ہی شے کی مانند بنا دیتا ہے؛ اور اس لیے، اگر لفظ موجود ہو تو گویا معنی موجود ہو گیا ہے۔ اور اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں: "لفظ کا وجود، معنی کا وجود ہے"، لیکن یہ معنی کا لفظی وجود ہے، یعنی جو چیز حقیقتاً موجود ہے وہ لفظ ہی ہے، اور کچھ نہیں؛ اور اس کا وجود وضع سے پیدا ہونے والے اس تعلق کی وجہ سے مجازاً معنی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس تعلق اور اتحاد کی گواہی، معنی سے لفظ اور لفظ سے معنی کی طرف حسن و قبح کا سرایت کرنا ہے۔ مثلاً، محبوب کا نام عاشق کے نزدیک سب سے میٹھے الفاظ میں سے ہوتا ہے، اگرچہ وہ بذاتِ خود ایک نامانوس اور عجیب لفظ ہو جس سے کان اور زبان نفرت کریں۔ اور دشمن کا نام اس کے نزدیک بدترین الفاظ میں سے ہوتا ہے، اگرچہ وہ بذاتِ خود ایک دلکش اور خوشگوار لفظ ہو۔ اور یہ تعلق جتنا مضبوط ہوتا ہے، سرایت اتنی ہی زیادہ ہوتی ہے۔

اور قبیح معانی کی عکاسی کرنے والے الفاظ کی قباحت میں جو اختلاف دیکھا جاتا ہے، وہ اسی سے پیدا ہوتا ہے؛ جیسے انسان کی شرمگاہ کے لیے مختلف تعبیرات، کہ زیادہ رائج تعبیر، اس تعبیر سے زیادہ قبیح ہے جو کم استعمال ہوتی ہے؛ اور کنایہ کی قباحت سب سے کم ہے، بلکہ کبھی اس میں کوئی قباحت نہیں ہوتی، جیسا کہ قرآن کریم نے "فروج" کا لفظ کنایۃً شرمگاہ کے لیے استعمال کیا

ہے، [اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔]

اور دوسری طرف، عبارات کی پختگی اور مٹھاس، معنی کو ایک ایسی خوبصورتی عطا کرتی ہے جو ہلکی اور خشک عبارات میں نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا، لفظ کی خوبصورتی معنی کی خوبصورتی اور مٹھاس میں اضافہ کرتی ہے۔

الرَّابِعُ ـ الْوُجُودُ الْكُتُبِيُّ: شَرْحُهُ: أَنَّ الْأَلْفَاظَ وَحْدَهَا لَا تَكْفِي لِلْقِيَامِ بِحَاجَاتِ الْإِنْسَانِ كُلِّهَا، لِأَنَّهَا تَخْتَصُّ بِالْمُشَافِهِينَ، أَمَّا الْغَائِبُونَ وَ الَّذِينَ سَيُوجَدُونَ، فَلَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ وَسِيلَةٍ أُخْرَى لِتَفْهِيمِهِمْ، فَالْتَجَأَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَصْنَعَ النُّقُوشَ الْخَطِّيَّةَ لِإِحْضَارِ أَلْفَاظِهِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِي، بَدَلاً مِنَ النُّطْقِ بِهَا، فَكَانَ الْخَطُّ وُجُودَ اللَّفْظِ. وَ قَدْ سَبَقَ أَنْ قُلْنَا: إِنَّ اللَّفْظَ وُجُودٌ لِلْمَعْنَى، فَلِذَا نَقُولُ: «إِنَّ وُجُودَ الْخَطِّ وُجُودٌ لِلَّفْظِ وَ وُجُودٌ لِلْمَعْنَى تَبَعاً»، وَ لَكِنَّهُ وُجُودٌ كُتُبِيٌّ لِلَّفْظِ وَ الْمَعْنَى، أَيْ أَنَّ الْمَوْجُودَ حَقِيقَةً هُوَ الْكِتَابَةُ لَا غَيْرُ، وَ يُنْسَبُ الْوُجُودُ إِلَى اللَّفْظِ وَ الْمَعْنَى مَجَازاً بِسَبَبِ الْوَضْعِ، كَمَا يُنْسَبُ وُجُودُ اللَّفْظِ إِلَى الْمَعْنَى مَجَازاً بِسَبَبِ الْوَضْعِ. إِذَنْ: الْكِتَابَةُ تُحْضِرُ الْأَلْفَاظَ، وَ الْأَلْفَاظُ تُحْضِرُ الْمَعَانِيَ فِي الذِّهْنِ، وَ الْمَعَانِي الذِّهْنِيَّةُ تَدُلُّ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ. فَاتَّضَحَ أَنَّ الْوُجُودَ اللَّفْظِيَّ وَ الْكُتُبِيَّ (وُجُودَانِ مَجَازِيَّانِ اعْتِبَارِيَّانِ لِلْمَعْنَى) بِسَبَبِ الْوَضْعِ وَ الِاسْتِعْمَالِ.

۴-وجودِ کُتُبی/ کَتَبی۔ اس وجود کی وضاحت یہ ہے کہ: الفاظ تنہا انسان کی تمام ضروریات کو پورا نہیں کرتے؛ کیونکہ وہ صرف حاضرینِ گفتگو سے مخصوص ہیں۔ اس لیے، ان لوگوں تک معنی پہنچانے کے لیے جو گفتگو کی مجلس میں موجود نہیں ہیں، یا جو مستقبل میں پیدا ہوں گے، کسی دوسرے وسیلے کی تلاش ضروری تھی۔ اس اہم کام کے لیے، انسان نے خط (تحریر) کو ایجاد کیا، تاکہ وہ معنی کی عکاسی کرنے والے الفاظ کو زبان پر جاری کرنے کے بجائے، اس کے ذریعے حاضر کر سکے۔ اور اس طرح، تحریر، لفظ کا ایک وجود بن گئی۔ اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ لفظ، معنی کا ایک وجود ہے؛ اور اس لیے، کہا جا سکتا ہے: "تحریر کا وجود، لفظ کا وجود ہے؛ اور اس کے نتیجے میں، معنی کا وجود ہے"۔ در حقیقت تحریر کا وجود، لفظ اور معنی کے لیے ایک کُتُبی (تحریری/ کَتَبی) وجود ہے؛ یعنی جو چیز واقعاً موجود ہے وہ تحریر ہی ہے اور کچھ نہیں، لیکن یہ وجود، وضع کی وجہ سے مجازاً لفظ اور معنی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے؛ جیسا کہ لفظ کا وجود وضع کی وجہ سے مجازاً معنی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

لہٰذا، تحریر الفاظ کو حاضر کرتی ہے، اور الفاظ معانی کو ذہن میں لاتے ہیں، اور ذہنی معانی خارجی موجودات پر دلالت کرتے ہیں۔

جو کچھ گزرا اس سے واضح ہوتا ہے کہ وجودِ لفظی اور کُتُبی، وضع اور استعمال کی بنا پر، معنی کے لیے دو مجازی اور اعتباری وجود شمار ہوتے ہیں۔

اَلنَّتِيجَةُ/نتیجہ

لَقَدْ سَمِعْتَ هَذَا الْبَيَانَ الْمُطَوَّلَ، وَ غَرَضُنَا أَنْ نَفْهَمَ مِنْهُ الْوُجُودَ

اللَّفْظِيِّ، وَ قَدْ فَهِمْنَا أَنَّ اللَّفْظَ وَ الْمَعْنَى لِأَجْلِ قُوَّةِ الِارْتِبَاطِ بَيْنَهُمَا كَالشَّيْءِ الْوَاحِدِ، فَإِذَا أَحْضَرْتَ اللَّفْظَ بِالنُّطْقِ فَكَأَنَّمَا أَحْضَرْتَ الْمَعْنَى بِنَفْسِهِ. وَ مِنْ هُنَا: نَفْهَمُ كَيْفَ يُؤَثِّرُ هَذَا الِارْتِبَاطُ عَلَى تَفْكِيرِ الْإِنْسَانِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ نَفْسِهِ، أَلَا تَرَى نَفْسَكَ عِنْدَمَا تُحْضِرُ أَيَّ مَعْنًى كَانَ فِي ذِهْنِكَ لَا بُدَّ أَنْ تُحْضِرَ مَعَهُ لَفْظَهُ أَيْضاً، بَلْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ تَكُونُ انْتِقَالَاتُكَ الذِّهْنِيَّةُ مِنْ مَعْنًى إِلَى مَعْنًى بِتَوَسُّطِ إِحْضَارِكَ لِأَلْفَاظِهَا فِي الذِّهْنِ، فَإِنَّا نَجِدُ أَنَّهُ لَا يَنْفَكُّ غَالِباً تَفْكِيرُنَا فِي أَيِّ أَمْرٍ كَانَ عَنْ تَخَيُّلِ الْأَلْفَاظِ وَ تَصَوُّرِهَا، كَأَنَّمَا نَتَحَدَّثُ إِلَى نُفُوسِنَا وَ نُنَاجِيهَا بِالْأَلْفَاظِ الَّتِي نَتَخَيَّلُهَا، فَنُرَتِّبُ الْأَلْفَاظَ فِي أَذْهَانِنَا، وَ عَلَى طِبْقِهَا نُرَتِّبُ الْمَعَانِيَ وَ تَفْصِيلَاتِهَا، كَمَا لَوْ كُنَّا نَتَكَلَّمُ مَعَ غَيْرِنَا. قَالَ الْحَكِيمُ الْعَظِيمُ الشَّيْخُ الطُّوسِيُّ فِي شَرْحِ الْإِشَارَاتِ: «الِانْتِقَالَاتُ الذِّهْنِيَّةُ قَدْ تَكُونُ بِأَلْفَاظٍ ذِهْنِيَّةٍ، وَ ذَلِكَ لِرُسُوخِ الْعَلَاقَةِ الْمَذْكُورَةِ ـ يُشِيرُ إِلَى عَلَاقَةِ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى ـ فِي الْأَذْهَانِ». فَإِذَا أَخْطَأَ الْمُفَكِّرُ فِي الْأَلْفَاظِ الذِّهْنِيَّةِ، أَوْ تَغَيَّرَتْ عَلَيْهِ أَحْوَالُهَا يُؤَثِّرُ ذَلِكَ عَلَى أَفْكَارِهِ وَ انْتِقَالَاتِهِ الذِّهْنِيَّةِ، لِلسَّبَبِ الْمُتَقَدِّمِ. فَمِنَ الضَّرُورِيِّ لِتَرْتِيبِ الْأَفْكَارِ الصَّحِيحَةِ لِطَالِبِ الْعُلُومِ أَنْ يُحْسِنَ مَعْرِفَةَ أَحْوَالِ الْأَلْفَاظِ مِنْ وِجْهَةٍ عَامَّةٍ، وَ كَانَ لِزَاماً عَلَى الْمَنْطِقِيِّ أَنْ يَبْحَثَ عَنْهَا مُقَدِّمَةً لِعِلْمِ الْمَنْطِقِ، وَ اسْتِعَانَةً بِهَا عَلَى

تَنْظِيمِ أَفْكَارِهِ الصَّحِيحَةِ.

آپ نے یہ طویل بیان سنا۔ ہمارا مقصد اس بیان سے وجودِ لفظی کو اچھی طرح سمجھنا تھا۔ ہم نے سمجھا کہ لفظ اور معنی، ان کے درمیان قائم مضبوط تعلق کی وجہ سے، ایک ہی شے کی مانند ہیں۔ اور اس لیے، جب متکلّم کسی لفظ کو زبان پر جاری کرتا ہے، تو گویا اس نے خود معنی کو حاضر کر دیا ہے۔

اور یہاں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعلق انسان کی اپنے ساتھ سوچ پر کیسے اثرانداز ہوتا ہے۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جب بھی آپ اپنے ذہن میں کوئی معنی حاضر کرنا چاہتے ہیں، تو آپ کو لازماً اس کا لفظ بھی یاد کرنا پڑتا ہے؟ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر، ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف ذہنی منتقلی، ان معانی کے الفاظ کو ذہن میں حاضر کرنے کے ذریعے ہوتی ہے۔ ہم اپنے اندر پاتے ہیں کہ جب بھی ہم کسی معاملے پر سوچتے ہیں، ہماری سوچ اکثر الفاظ کے تخیل اور تصور کے ساتھ ہوتی ہے۔ گویا ہم ان الفاظ کے ساتھ جو ہم تصور کرتے ہیں، خود کلامی کرتے ہیں، اور اپنے آپ سے بات کرتے ہیں[۱]؛ اور اس طرح ہم الفاظ کو اپنے ذہن میں ترتیب دیتے ہیں، اور اسی کے مطابق معانی اور ان کی تفصیلات کو منظم کرتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے ہم کسی کے ساتھ بات کر رہے ہوں۔

---

[۱] کہانی کار اور ناول نگار ذہنی منتقلی میں لفظ اور معنی کے تعلق کے اثر کا دوسروں سے زیادہ تجربہ کرتے ہیں۔ (غ)

عالمِ اسلام کے عظیم دانشور، جناب شیخ طوسی "شرح اشارات" میں کہتے ہیں: "کبھی ذہنی منتقلی ذہنی الفاظ کے ذریعے ہوتی ہے؛ اور یہ اس لیے ہے کہ مذکورہ تعلق [یعنی لفظ اور معنی کا تعلق] اذہان میں راسخ ہو چکا ہے۔"

پس جب انسان سوچتے ہوئے، ذہنی الفاظ میں غلطی کرتا ہے، یا الفاظ کے احوال اس پر بدل جاتے ہیں[1]، تو یہ امر—لفظ اور معنی کے درمیان موجود اسی تعلق کی وجہ سے—اس کے افکار اور ذہنی منتقلی پر اثرانداز ہوتا ہے۔

اور اس لیے، صحیح افکار و خیالات کی ترتیب کے لیے، طالب علم پر لازم ہے کہ وہ الفاظ کے عمومی و کلی احکام سے اچھی طرح واقف ہو؛ اور منطقی پر بھی لازم ہے کہ وہ علمِ منطق کے مقدمے کے طور پر اور اپنے صحیح افکار کو منظم کرنے میں اس سے مدد لینے کے لیے، ان احوال پر بحث کرے۔

اَلدَّلَالَةُ/دلالت

تَعْرِيفُ الدَّلَالَةِ/دلالت کی تعریف

إِذَا سَمِعْتَ طَرْقَةَ بَابِكَ يَنْتَقِلُ ذِهْنُكَ ـ لَا شَكَّ ـ إِلَى أَنَّ شَخْصاً عَلَى الْبَابِ يَدْعُوكَ. وَ لَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ هَذِهِ الطَّرْقَةَ كَشَفَتْ عَنْ وُجُودِ شَخْصٍ يَدْعُوكَ. وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ: إِنَّهَا (دَلَّتْ) عَلَى وُجُودِهِ. إِذَنْ: طَرْقَةُ

---

[1] جیسے مشترک لفظ کو مختص سمجھ لے، یا مجازی استعمال کو حقیقت شمار کر لے۔ (م)

الْبَابِ دَالٌّ، وَ وُجُودُ الشَّخْصِ الدَّاعِي مَدْلُولٌ، وَ هَذِهِ الصِّفَةُ الَّتِي حَصَلَتْ لِلطَّرْقَةِ دَلَالَةٌ. وَ هَكَذَا كُلُّ شَيْءٍ إِذَا عَلِمْتَ بِوُجُودِهِ، فَيَنْتَقِلُ ذِهْنُكَ مِنْهُ إِلَى وُجُودِ شَيْءٍ آخَرَ نُسَمِّيهِ دَالّاً، وَ الشَّيْءُ الْآخَرَ مَدْلُولاً، وَ هَذِهِ الصِّفَةُ الَّتِي حَصَلَتْ لَهُ دَلَالَةً. فَيَتَّضِحُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الدَّلَالَةَ هِيَ: «كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَالَةٍ إِذَا عَلِمْتَ بِوُجُودِهِ انْتَقَلَ ذِهْنُكَ إِلَى وُجُودِ شَيْءٍ آخَرَ».

جب آپ اپنے دروازے پر دستک کی آواز سنتے ہیں، تو بلاشبہ آپ کا ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ کوئی شخص دروازے پر ہے اور آپ کو بلا رہا ہے۔ اور یہ ذہنی منتقلی [دستک کی آواز سننے سے اس بات کی طرف کہ کوئی دروازے پر ہے] اس لیے ہے کہ دستک کی آواز اس شخص کے وجود کی عکاسی کرتی ہے جو آپ کو بلا رہا ہے؛ اور دوسرے لفظوں میں: دستک کی آواز اس شخص کے وجود پر "دلالت" کرتی ہے۔

لہٰذا، دستک کی آواز "دال" (دلالت کرنے والی)، اس شخص کا وجود "مدلول" (جس پر دلالت کی گئی)، اور دستک کی آواز کی یہ خصوصیت "دلالت" ہے۔

اسی طرح، ہر وہ شے جس کے وجود کا علم ہونے پر، انسان کا ذہن کسی دوسری شے کے وجود کی طرف منتقل ہو، اسے "دال" کہا جاتا ہے؛ اور وہ دوسری شے "مدلول"، اور دال کو حاصل ہونے والی یہ خصوصیت، "دلالت" کہلاتی ہے۔

مذکورہ بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ دلالت عبارت ہے از: "«كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَالَةٍ إِذَا عَلِمْتَ بِوُجُودِهِ انْتَقَلَ ذِهْنُكَ إِلَى وُجُودِ شَيْءٍ آخَرَ»"- کسی شے کا اس حالت میں ہونا کہ جب اس کے وجود کا علم ہو تو انسان کا ذہن کسی دوسری شے کے وجود کی طرف منتقل ہو جائے۔

أَقْسَامُ الدَّلَالَةِ/دلالت کی اقسام

لَا شَكَّ أَنَّ انْتِقَالَ الذِّهْنِ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ لَا يَكُونُ بِلَا سَبَبٍ. وَ لَيْسَ السَّبَبُ إِلَّا رُسُوخَ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ فِي الذِّهْنِ. وَ هَذِهِ الْعَلَاقَةُ الذِّهْنِيَّةُ أَيْضاً لَهَا سَبَبٌ. وَ سَبَبُهَا الْعِلْمُ بِالْمُلَازَمَةِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ خَارِجَ الذِّهْنِ. وَ لِاخْتِلَافِ هَذِهِ الْمُلَازَمَةِ مِنْ كَوْنِهَا ذَاتِيَّةً أَوْ طَبْعِيَّةً أَوْ بِوَضْعِ وَاضِعٍ وَ جَعْلِ جَاعِلٍ قَسَّمُوا الدَّلَالَةَ إِلَى أَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ: عَقْلِيَّةٍ وَ طَبْعِيَّةٍ وَ وَضْعِيَّةٍ.

بلاشبہ ذہن کا ایک شے سے دوسری شے کی طرف منتقل ہونا، بے وجہ اور بغیر سبب کے نہیں ہوتا۔ اس منتقلی کا سبب در حقیقت وہی مضبوط اور راسخ تعلق ہے جو ان دو اشیاء کے درمیان ذہن میں قائم ہوتا ہے۔ اور اس ذہنی تعلق کا بھی ایک سبب ہے۔ اور وہ سبب، ذہن سے باہر ان دو اشیاء کے درمیان ملازمہ (لازم و ملزوم ہونے) کا علم ہے۔ اور چونکہ یہ ملازمہ کبھی ذاتی ہوتا ہے، کبھی طبعی ہوتا ہے، اور کبھی قرارداد اور وضع سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے دلالت کو تین اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے: **دلالتِ عقلی، دلالتِ طبعی اور دلالتِ وضعی۔**

١ـ اَلدَّلَالَةُ الْعَقْلِيَّةُ: وَ هِيَ فِيمَا إِذَا كَانَ بَيْنَ الدَّالِّ وَ الْمَدْلُولِ مُلَازَمَةٌ ذَاتِيَّةٌ فِي وُجُودِهِمَا الْخَارِجِيِّ، كَالْأَثَرِ وَ الْمُؤَثِّرِ. فَإِذَا عَلِمَ الْإِنْسَانُ ـ مَثَلاً ـ أَنَّ ضَوْءَ الصَّبَاحِ أَثَرٌ لِطُلُوعِ قُرْصِ الشَّمْسِ، وَ رَأَى الضَّوْءَ عَلَى الْجِدَارِ يَنْتَقِلُ ذِهْنُهُ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ قَطْعاً، فَيَكُونُ ضَوْءُ الصَّبَاحِ دَالّاً عَلَى الشَّمْسِ دَلَالَةً عَقْلِيَّةً. وَ مِثْلُهُ إِذَا سَمِعْنَا صَوْتَ مُتَكَلِّمٍ مِنْ وَرَاءِ جِدَارٍ فَعَلِمْنَا بِوُجُودِ مُتَكَلِّمٍ مَا.

۱- **دلالتِ عقلی:** یہ دلالت اس جگہ ہوتی ہے جہاں دال اور مدلول کے خارجی وجود کے درمیان ذاتی ملازمہ قائم ہو[1]؛ جیسے اثر اور مؤثر۔ مثلاً، اگر انسان جانتا ہو کہ صبح کی روشنی سورج کے طلوع ہونے کا اثر ہے؛ اور پھر وہ دیوار پر روشنی کی کرن دیکھے، تو یقیناً اس کا ذہن سورج کے طلوع ہونے کی طرف منتقل ہو گا۔ پس صبح کی روشنی سورج کے طلوع ہونے پر دلالتِ عقلی رکھتی ہے۔

اسی طرح جب ہم دیوار کے پیچھے سے کسی کی آواز سنتے ہیں، اور پھر دیوار کے اس پار کسی متکلّم کے وجود کا علم حاصل کرتے ہیں[2]۔

---

[1]. اس قسم کا ملازمہ صرف علت و معلول یا ایک ہی علت کے دو معلولوں کے درمیان قائم ہوتا ہے۔ (ف)

[2]. یہاں اگرچہ ممکن ہے کہ دال کوئی لفظ ہو، لیکن چونکہ ہم اس کے لغوی معنی اور مدلول پر نظر نہیں رکھتے، بلکہ لفظ کو اس حیثیت سے دیکھتے ہیں کہ وہ کسی علت کا اثر اور معلول ہے، اس لیے یہ دلالت عقلی ہے نہ کہ

٢ـ اَلدَّلَالَةُ الطَّبْعِيَّةُ: وَ هِيَ فِيمَا إِذَا كَانَتِ الْمُلَازَمَةُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مُلَازَمَةً طَبْعِيَّةً، أَعْنِي الَّتِي يَقْتَضِيهَا طَبْعُ الْإِنْسَانِ، وَ قَدْ يَتَخَلَّفُ وَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ طِبَاعِ النَّاسِ، لَا كَالْأَثَرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ الَّذِي لَا يَتَخَلَّفُ وَ لَا يَخْتَلِفُ. وَ أَمْثِلَةُ ذَلِكَ كَثِيرَةٌ، فَمِنْهَا اقْتِضَاءُ طَبْعِ بَعْضِ النَّاسِ أَنْ يَقُولَ: «آخْ» عِنْدَ الْحِسِّ بِالْأَلَمِ، وَ «آهْ» عِنْدَ التَّوَجُّعِ، وَ «أُفٍّ» عِنْدَ التَّأَسُّفِ وَ التَّضَجُّرِ.

۲- **دلالتِ طبعی:** یہ دلالت اس جگہ ہوتی ہے جہاں دو اشیاء کے درمیان ملازمہ ایک طبعی ملازمہ ہو؛ یعنی وہ ملازمہ جس کا تقاضا انسان کی طبیعت کرتی ہے[1]۔ [البتہ طبعی ملازمے میں، لازم و ملزوم کے درمیان تعلق عام اور ہمیشگی نہیں ہوتا، بلکہ] کبھی اس میں تخلف ہوتا ہے، اور لوگوں کی طبیعتوں کے اختلاف سے یہ مختلف بھی ہوتا ہے؛ برخلاف اثر اور مؤثر کے ملازمے کے جو نہ استثناء کو قبول کرتا ہے، اور نہ ہی اختلاف کو۔

دلالتِ طبعی کی بہت سی مثالیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ: بعض لوگوں کی طبیعت کا تقاضا ہے کہ وہ درد محسوس کرتے وقت "آخ" کہیں؛ تکلیف کے وقت "آہ"؛ اور افسوس اور

وضعی لفظی۔ عمومی طور پر، دلالت کی ہر قسم میں ہم ایک خاص حیثیت سے دال کو دیکھ سکتے ہیں اور دلالتِ عقلی کے بھی قائل ہوسکتے ہیں۔ (غ)

[1] اس صورت میں کہ جب مدلول عارض ہو، تو دال بغیر قصد و ارادہ کے واقع ہوتا ہے؛ جیسا کہ ہر فاعل بالطبع میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ (ف)

بیزاری کے وقت "اُف"۔

وَ مِنْهَا اقْتِضَاءُ طَبْعِ الْبَعْضِ أَنْ يُفَرْقِعَ أَصَابِعَهُ أَوْ يَتَمَطَّى عِنْدَ الضَّجَرِ وَ السَّأَمِ، أَوْ يَعْبَثَ بِمَا يَحْمِلُ مِنْ أَشْيَاءَ أَوْ بِلِحْيَتِهِ أَوْ بِأَنْفِهِ أَوْ يَضَعَ إِصْبَعَهُ بَيْنَ أَعْلَى أُذُنِهِ وَ حَاجِبِهِ عِنْدَ التَّفْكِيرِ، أَوْ يَتَثَاءَبَ عِنْدَ النُّعَاسِ...

اسی میں یہ بھی شامل ہے کہ بعض لوگوں کی طبیعت کا تقاضا ہے کہ وہ پریشانی اور تھکاوٹ کے وقت انگلیاں چٹخائیں یا انگڑائی لیں۔ اسی طرح بعض لوگ سوچتے وقت اپنی داڑھی، ناک یا ہاتھ میں موجود کسی چیز سے کھیلتے ہیں، یا اپنی انگلی کان کے اوپری حصے اور بھنوؤں کے درمیان رکھتے ہیں؛ یا نیند آتے وقت جمائی لیتے ہیں۔

فَإِذَا عَلِمَ الْإِنْسَانُ بِهَذِهِ الْمُلَازَمَاتِ فَإِنَّهُ يَنْتَقِلُ ذِهْنُهُ مِنْ أَحَدِ الْمُتَلَازِمَيْنِ إِلَى الْآخَرِ، فَعِنْدَمَا يَسْمَعُ بِكَلِمَةِ «آخْ» يَنْتَقِلُ ذِهْنُهُ إِلَى أَنَّ مُتَكَلِّمَهَا يَحِسُّ بِالْأَلَمِ. وَ إِذَا رَأَى شَخْصاً يَعْبَثُ بِمِسْبَحَتِهِ يَعْلَمُ بِأَنَّهُ فِي حَالَةِ تَفْكِيرٍ... وَ هَكَذَا.

اب اگر انسان ایسے ملازمات اور تعلقات سے آگاہ ہو، تو اس کا ذہن ایک لازم سے دوسرے لازم کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ مثلاً جب اسے "آخ" کی آواز سنائی دیتی ہے، تو وہ سمجھ جاتا ہے کہ اس آواز کے مالک کو کوئی درد پہنچا ہے۔ اور جب وہ کسی کو اپنی تسبیح سے کھیلتے ہوئے دیکھتا

ہے، تووہ جان لیتا ہے کہ وہ سوچنے کی حالت میں ہے، اور اسی طرح دیگر معاملات۔

٣۔ اَلدَّلَالَةُ الْوَضْعِيَّةُ: وَ هِيَ فِيمَا إِذَا كَانَتِ الْمُلَازَمَةُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ تَنْشَأُ مِنَ التَّوَاضُعِ وَ الِاصْطِلَاحِ عَلَى أَنَّ وُجُودَ أَحَدِهِمَا يَكُونُ دَلِيلاً عَلَى وُجُودِ الثَّانِي، كَالْخُطُوطِ الَّتِي اصْطُلِحَ عَلَى أَنْ تَكُونَ دَلِيلاً عَلَى الْأَلْفَاظِ، وَ كَإِشَارَاتِ الْأَخْرَسِ، وَ إِشَارَاتِ الْبَرْقِ وَ اللَّاسِلْكِيِّ وَ الرُّمُوزِ الْحِسَابِيَّةِ وَ الْهَنْدَسِيَّةِ وَ رُمُوزِ سَائِرِ الْعُلُومِ الْأُخْرَى، وَ الْأَلْفَاظِ الَّتِي جُعِلَتْ دَلِيلاً عَلَى مَقَاصِدِ النَّفْسِ.

٣۔ **دلالتِ وضعی:** دلالتِ وضعی اس جگہ ہوتی ہے جہاں دو اشیاء کے درمیان ملازمہ وضع اور قرارداد سے پیدا ہوتا ہے؛ اس قرارداد پر کہ ایک کا وجود، دوسرے کے وجود کی دلیل ہے۔ جیسے تحریریں جنہیں قرارداد کے مطابق، الفاظ کی دلیل اور عکاسی مانا گیا ہے؛ اور جیسے گونگے انسان کے اشارے، ٹیلی گراف اور وائرلیس کے سگنل، حسابی، ہندسی اور دیگر علوم کی علامات؛ اور جیسے الفاظ جنہیں [ذہنی معانی اور] نفسانی مقاصد کی دلیل قرار دیا گیا ہے۔

أَقْسَامُ الدَّلَالَةِ الْوَضْعِيَّةِ/دلالتِ وضعی کی اقسام

وَ هَذِهِ الدَّلَالَةُ الْوَضْعِيَّةُ تَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ:

أ۔ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ: إِذَا كَانَ الدَّالُّ الْمَوْضُوعُ لَفْظاً.

ب۔ الدَّلَالَةُ غَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ: إِذَا كَانَ الدَّالُّ الْمَوْضُوعُ غَيْرَ لَفْظٍ،

كَالْإِشَارَاتِ، وَ الْخُطُوطِ، وَ النُّقُوشِ، وَ مَا يَتَّصِلُ بِهَا مِنْ رُمُوزِ الْعُلُومِ، وَ اللَّوْحَاتِ الْمَنْصُوبَةِ فِي الطُّرُقِ لِتَقْدِيرِ الْمَسَافَاتِ، أَوْ لِتَعْيِينِ اتِّجَاهِ الطَّرِيقِ إِلَى مَحَلٍّ أَوْ بَلْدَةٍ... وَ نَحْوِ ذَلِكَ.

دلالتِ وضعی دو قسموں پر مشتمل ہے[1]:

۱-**دلالتِ لفظی**: اور یہ اس جگہ ہے جہاں قرارداد کی بنیاد پر جو چیز دال کے طور پر مقرر کی گئی ہے، وہ لفظ ہو۔

۲- **دلالتِ غیر لفظی**: اور یہ اس جگہ ہے جہاں دال، لفظ کے علاوہ کوئی چیز ہو؛ جیسے اشارے، تحریریں، تصاویر، اور ان سے منسلک امور، جیسے علوم کی علامات و رموز، اور سڑکوں پر نصب کردہ تختیاں جو فاصلے کی پیمائش یا کسی مقام یا شہر کی طرف راستے کی سمت متعیّن کرنے کے لیے ہوں، وغیرہ۔

---

[1] ہم نے صرف دلالتِ وضعی کو ان دو اقسام میں تقسیم کیا ہے، کیونکہ دلالتِ عقلی اور طبعی کو تقسیم کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے—اگرچہ کبھی ان میں دال لفظ بھی ہو سکتا ہے—کیونکہ ہر قسم کے لیے کوئی خاص حکم مرتب نہیں ہوتا۔ برخلاف دلالتِ وضعی کے؛ کیونکہ اس کی ایک قسم، یعنی دلالتِ وضعی لفظی، ان تین اقسام میں منقسم ہوتی ہے جو آگے آئیں گی، اور یہ اقسام دلالتِ وضعی غیر لفظی کے مورد میں نہیں پائی جاتیں۔ درحقیقت دلالت کی یہ تمام تقسیمات، دلالتِ وضعی لفظی اور اس کی اقسام کو سمجھنے کے لیے ایک مقدمہ ہیں۔(منہ قدس سرّہ)

اَلدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ/دلالتِ لفظی

تَعْرِيفُهَا/اس کی تعریف

مِنَ الْبَيَانِ السَّابِقِ نَعْرِفُ أَنَّ السَّبَبَ فِي دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى هُوَ الْعَلَقَةُ الرَّاسِخَةُ فِي الذِّهْنِ بَيْنَ اللَّفْظِ وَ الْمَعْنَى. وَ تَنْشَأُ هَذِهِ الْعَلَقَةُ ـ كَمَا عَرَفْتَ ـ مِنَ الْمُلَازَمَةِ الْوَضْعِيَّةِ بَيْنَهُمَا عِنْدَ مَنْ يَعْلَمُ بِالْمُلَازَمَةِ. وَ عَلَيْهِ، يُمْكِنُنَا تَعْرِيفُ الدَّلَالَةِ اللَّفْظِيَّةِ بِأَنَّهَا: «هِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَالَةٍ يَنْشَأُ مِنَ الْعِلْمِ بِصُدُورِهِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ الْعِلْمُ بِالْمَعْنَى الْمَقْصُودِ بِهِ».

پچھلے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کی معنی پر دلالت کا سبب [اور دوسری تعبیر میں: لفظ سے معنی کی طرف منتقلی کی علت] وہی مضبوط تعلق ہے جو ذہن میں لفظ اور معنی کے درمیان قائم ہوتا ہے۔ اور یہ تعلق، جیسا کہ معلوم ہوا، ان کے درمیان وضعی ملازمے سے پیدا ہوتا ہے اس شخص کے نزدیک جو اس ملازمے کا علم رکھتا ہے۔ اس بنیاد پر ہم دلالتِ لفظی کی تعریف یوں کر سکتے ہیں: "«هِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَالَةٍ يَنْشَأُ مِنَ الْعِلْمِ بِصُدُورِهِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ، الْعِلْمُ بِالْمَعْنَى الْمَقْصُودِ بِهِ»" - دلالتِ لفظی یہ ہے کہ لفظ اس حالت میں ہو کہ اگر انسان جان لے کہ متکلّم نے وہ لفظ بیان کیا ہے، تو وہ اس لفظ سے مراد لیے گئے معنی کو جان لے۔"

أَقْسَامُهَا: اَلْمُطَابِقِيَّةُ، اَلتَّضَمُّنِيَّةُ، اَلْالْتِزَامِيَّةُ/اس کی اقسام: مطابقی، تضمنی، التزامی

يَدُلُّ اللَّفْظُ عَلَى الْمَعْنَى مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ مُتَبَايِنَةٍ:

الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: الْمُطَابَقَةُ: بِأَنْ يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلَى تَمَامِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَ يُطَابِقَهُ، كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْكِتَابِ عَلَى تَمَامِ مَعْنَاهُ، فَيَدْخُلُ فِيهِ جَمِيعُ أَوْرَاقِهِ وَ مَا فِيهِ مِنْ نُقُوشٍ وَ غِلَافٍ، وَ كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْإِنْسَانِ عَلَى تَمَامِ مَعْنَاهُ، وَ هُوَ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ. وَ تُسَمَّى الدَّلَالَةُ حِينَئِذٍ الْمُطَابِقِيَّةَ أَوِ التَّطَابُقِيَّةَ، لِتَطَابُقِ اللَّفْظِ وَ الْمَعْنَى. وَ هِيَ الدَّلَالَةُ الْأَصْلِيَّةُ فِي الْأَلْفَاظِ الَّتِي لِأَجْلِهَا مُبَاشَرَةً وُضِعَتْ لِمَعَانِيهَا.

لفظ کی معنی پر دلالت تین مختلف طریقوں سے ہوتی ہے:

۱-**طریقۂ مطابقت**: اس صورت میں کہ لفظ اپنے پورے موضوع لہ معنی پر دلالت کرے، اور اس کے مطابق ہو؛ [یعنی لفظ کا مدلول اور اس کا موضوع لہ ایک ہی ہوں]۔ جیسے لفظ "کتاب" کی اس کے پورے معنی پر دلالت، جس میں اس کے تمام اوراق، ان پر موجود نقوش اور جلد بھی شامل ہیں؛ اور جیسے لفظ "انسان" کی اس کے پورے معنی، یعنی "حیوانِ ناطق" پر دلالت۔ اگر دلالت اس طرح کی ہو، تو اسے دلالتِ "**مطابقی**" یا "**تطابقی**" کہتے ہیں، کیونکہ لفظ اور معنی ایک دوسرے پر منطبق ہوتے ہیں۔

یہ طریقہ، الفاظ کی اصلی اور بنیادی دلالت کو تشکیل دیتا ہے، اور الفاظ کی معانی کے لیے وضع

دراصل اسی دلالت کے لیے ہوتی ہے۔

الْوَجْهُ الثَّانِي: التَّضَمُّنُ: بِأَنْ يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهُ الدَّاخِلِ ذَلِكَ الْجُزْءُ فِي ضِمْنِهِ، كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْكِتَابِ عَلَى الْوَرَقِ وَحْدَهُ أَوِ الْغِلَافِ، وَ كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ وَحْدَهُ أَوِ النَّاطِقِ وَحْدَهُ... فَلَوْ بِعْتَ الْكِتَابَ يَفْهَمُ الْمُشْتَرِي دُخُولَ الْغِلَافِ فِيهِ، وَ لَوْ أَرَدْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ تَسْتَثْنِيَ الْغِلَافَ لَاحْتَجَّ عَلَيْكَ بِدَلَالَةِ لَفْظِ الْكِتَابِ عَلَى دُخُولِ الْغِلَافِ. وَ تُسَمَّى هَذِهِ الدَّلَالَةُ التَّضَمُّنِيَّةَ. وَ هِيَ فَرْعٌ عَنِ الدَّلَالَةِ الْمُطَابِقِيَّةِ، لِأَنَّ الدَّلَالَةَ عَلَى الْجُزْءِ بَعْدَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْكُلِّ.

۲- **طریقۂ تضمن:** اس شکل میں کہ لفظ موضوع لہ معنی کے کسی حصے پر دلالت کرے، جو موضوع لہ معنی کے ضمن میں شامل ہو؛ جیسے لفظ "کتاب" کی صرف اس کے اوراق پر، یا صرف اس کی جلد پر دلالت؛ اور جیسے لفظ "انسان" کی صرف "حیوان" پر، یا صرف "ناطق" پر دلالت[۱]۔

اگر آپ ایک کتاب بیچیں، تو خریدار یہ سمجھتا ہے کہ آپ نے اس کی جلد بھی بیچی ہے؛ اور اگر

---

[۱] اس سے مراد یہ نہیں کہ "انسان" بولا جائے اور اس سے صرف حیوان یا ناطق مراد لیا جائے، کیونکہ ارادہ ایک چیز ہے اور دلالت دوسری چیز ہے، اور ان دونوں میں بہت فرق ہے، جیسا کہ شرح مطالع میں بیان ہوا ہے۔ لہٰذا دلالتِ تضمنی عبارت ہے لفظ کی موضوع لہ معنی کے جز پر دلالت، چاہے وہ جز تنہا متکلّم کا مراد ہو، یا مطابقی معنی کے ضمن میں مراد ہو۔ دلالتِ التزامی بھی اسی طرح ہے۔ (ف)

اس کے بعد آپ کتاب کی جلد نہ دینا چاہیں اور اسے مستثنیٰ کرنا چاہیں، تو خریدار کہے گا: لفظ "کتاب" اس کی جلد پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اور اس طرح وہ آپ کے خلاف احتجاج کرے گا۔ اس طریقے کی دلالت کو دلالتِ "تضمنی" کہتے ہیں۔ دلالتِ تضمنی، دلالتِ مطابقی کی فرع ہے؛ کیونکہ لفظ کی [موضوع لہ معنی کے] جز پر دلالت، اس کی [موضوع لہ معنی کے] کل پر دلالت کے بعد ہی ہوتی ہے۔

الْوَجْهُ الثَّالِثُ: الِالْتِزَامُ: بِأَنْ يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلَى مَعْنًى خَارِجٍ عَنْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهُ، لَازِمٍ لَهُ يَسْتَتْبِعُهُ اسْتِتْبَاعَ الرَّفِيقِ اللَّازِمِ الْخَارِجِ عَنْ ذَاتِهِ، كَدَلَالَةِ لَفْظِ الدَّوَاةِ عَلَى الْقَلَمِ. فَلَوْ طَلَبَ مِنْكَ أَحَدٌ أَنْ تَأْتِيَهُ بِدَوَاةٍ وَ لَمْ يَنُصَّ عَلَى الْقَلَمِ، فَجِئْتَهُ بِالدَّوَاةِ وَحْدَهَا، لَعَاتَبَكَ عَلَى ذَلِكَ مُحْتَجّاً بِأَنَّ طَلَبَ الدَّوَاةِ كَافٍ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى طَلَبِ الْقَلَمِ. وَ تُسَمَّى هَذِهِ الدَّلَالَةُ الِالْتِزَامِيَّةَ. وَ هِيَ فَرْعٌ أَيْضاً عَنِ الدَّلَالَةِ الْمُطَابِقِيَّةِ، لِأَنَّ الدَّلَالَةَ عَلَى مَا هُوَ خَارِجُ الْمَعْنَى بَعْدَ الدَّلَالَةِ عَلَى نَفْسِ الْمَعْنَى.

۳- **طریقۂ التزام:** اس صورت میں کہ لفظ ایک ایسے معنی پر دلالت کرے جو موضوع لہ معنی سے باہر ہو، لیکن اس کے ساتھ لازم ہو، اور ایک ایسے لازم ساتھی کی طرح اس کے ساتھ ہو جو اس کی ذات سے خارج ہو؛ جیسے "دوات" [سیاہی دان یا قلم دان] کی "قلم" پر دلالت۔ اگر کوئی آپ سے دوات لانے کو کہے اور قلم کا ذکر نہ کرے، اور آپ بھی صرف دوات لے آئیں، تو اس صورت میں وہ آپ کو ملامت اور عتاب کرے گا، اور کہے گا: دوات کا مطالبہ قلم کے مطالبے پر

دلالت کے لیے کافی ہے، [اور قلم کی صراحت ضروری نہیں ہے]۔ اس دلالت کو دلالتِ "التزامی" کہتے ہیں۔

دلالتِ التزامی بھی دلالتِ مطابقی کی فرع ہے؛ کیونکہ لفظ کی اس چیز پر دلالت جو موضوع لہ معنی سے باہر ہے، خود موضوع لہ معنی پر دلالت کے بعد ہی ہوتی ہے۔

شَرْطُ الدَّلَالَةِ الِالْتِزَامِيَّةِ/دلالتِ التزامی کی شرط

يُشْتَرَطُ فِي هَذِهِ الدَّلَالَةِ أَنْ يَكُونَ التَّلَازُمُ بَيْنَ مَعْنَى اللَّفْظِ وَ الْمَعْنَى الْخَارِجِ اللَّازِمِ تَلَازُماً ذِهْنِيّاً، فَلَا يَكْفِي التَّلَازُمُ فِي الْخَارِجِ فَقَطْ مِنْ دُونِ رُسُوخِهِ فِي الذِّهْنِ، وَ إِلَّا لَمَا حَصَلَ انْتِقَالُ الذِّهْنِ. وَ يُشْتَرَطُ ـ أَيْضاً ـ أَنْ يَكُونَ التَّلَازُمُ وَاضِحاً بَيِّناً، بِمَعْنَى أَنَّ الذِّهْنَ إِذَا تَصَوَّرَ مَعْنَى اللَّفْظِ يَنْتَقِلُ إِلَى لَازِمِهِ بِدُونِ حَاجَةٍ إِلَى تَوَسُّطِ شَيْءٍ آخَرَ[1].

اس دلالت میں شرط یہ ہے کہ لفظ کے معنی اور اس سے باہر کے معنی کے درمیان ذہن میں تلازم اور تعلق ہو۔ لہٰذا، ان دونوں کے درمیان صرف خارجی تلازم، جب تک کہ وہ ذہن میں

---

[1] سيأتي في مباحث الكلي أن اللازم ينقسم إلى البيّن و غير البين. و البين إلى بين بالمعنى الأخص و بين بالمعنى الأعم. و الشرط في الدلالة الالتزامية في الحقيقة هو أن يكون اللازم بينا بالمعنى الأخص. و معناه ما ذكرناه في المتن. (منه قدس سرّه)

راسخ نہ ہو، کافی نہیں ہے۔[1] کیونکہ اگر دو اشیاء کے درمیان ذہنی تلازم قائم نہ ہو، تو ذہن ایک سے دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو گا[2]۔

اس دلالت میں یہ بھی شرط ہے کہ لفظ کے معنی اور اس سے باہر کے معنی کے درمیان موجود تلازم، روشن اور بیّن ہو؛ اس معنی میں کہ جب ذہن لفظ کے معنی کا تصور کرے، تو بغیر کسی دوسری چیز کی وساطت کے، اس کے لازم کی طرف منتقل ہو جائے[3]۔

---

[1]. اگرچہ مؤلف کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ دلالتِ التزامی خارجی تلازم پر مشروط ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسی کوئی شرط دلالتِ التزامی میں معتبر نہیں ہے۔ (نہ یہ کہ معتبر ہو لیکن کافی نہ ہو)۔ کیونکہ خارجی تلازم صرف علت و معلول یا ایک ہی علت کے دو معلولوں کے درمیان قائم ہوتا ہے، اور اکثر دلالتِ التزامی کے موارد میں مطابقی معنی کے مصداق اور التزامی معنی کے مصداق کے درمیان ایسا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ (ف)

[2]. مراد یہ ہے کہ حقیقی شرط، ذہنی تلازم ہے، چاہے خارجی تلازم ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ دلالت ایک ذہنی امر ہے اور ذہن کے ظرف میں ہی متحقق ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ قول کہ صرف خارجی تلازم دلالتِ التزامی کے لیے کافی ہے، نادرست ہے۔ (ف)

[3]. آئندہ کلیات کے مباحث میں آئے گا کہ لازم، بیّن اور غیر بیّن میں منقسم ہے۔ اور بیّن، بیّن بالمعنیٰ الاخص اور بیّن بالمعنیٰ الاعم میں منقسم ہے۔ اور دلالتِ التزامی میں حقیقت میں شرط یہ ہے کہ لازم، بیّن بالمعنیٰ الاخص ہو۔ اور اس کا معنی وہی ہے جو ہم نے متن میں ذکر کیا ہے۔ (منہ قدس سرّہ)

خلاصۂ مطالب/موضوعات کا خلاصہ

مباحثِ الفاظ کی ضرورت

اگرچہ منطق کا اصل مقصد معانی سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ الفاظ سے، لیکن دو وجوہات کی بنا پر منطق میں الفاظ اور ان کے کچھ عمومی احکام پر گفتگو کرنا ضروری ہے، جو کسی خاص زبان سے مخصوص نہ ہوں۔

۱- کیونکہ انسانوں کے درمیان تفہیم و تفاہم الفاظ کے ذریعے ہوتا ہے۔ الفاظ ایک سواری کی طرح ہیں جو معانی کو اٹھا کر دوسروں تک پہنچاتے ہیں۔ لہٰذا، معانی کی صحیح منتقلی اور غلطی سے بچنے کے لیے، الفاظ اور ان کے احکام کو اچھی طرح جاننا ضروری ہے۔

۲- انسان کو اپنی سوچوں میں بھی غلطی سے بچنے کے لیے الفاظ کے احکام کو جاننے کی ضرورت ہے؛ کیونکہ لفظ اور معنی کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ اس تعلق کی وجہ سے، ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف ذہنی منتقلی، ایک لفظ سے دوسرے لفظ کی طرف منتقلی کی مدد سے ہوتی ہے۔ درحقیقت، معنی کا حضور، لفظ کے حضور کے ساتھ ہوتا ہے، اور اکثر ہم معانی کو الفاظ کے ذریعے ہی یاد کرتے ہیں۔ اسی لیے، سوچتے وقت انسان گویا خود کلامی کرتا ہے۔ اس طرح، انسان الفاظ کو اپنے ذہن میں ترتیب دیتا ہے، اور اسی کے مطابق معانی اور ان کی تفصیلات کو منظم کرتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے وہ دوسروں سے بات کر رہا ہو۔

دلالت

- **دلالت کی تعریف:** دلالت یہ ہے کہ کوئی شے اس حالت میں ہو کہ جب اس کے وجود

کا علم ہو تو انسان کا ذہن کسی دوسری شے کے وجود کی طرف منتقل ہو جائے۔

- دلالت کی اقسام: دلالت کی تین قسمیں ہیں:

۱- دلالتِ عقلی: جہاں دال اور مدلول کے خارجی وجود کے درمیان ذاتی ملازمہ ہو؛ جیسے دھوئیں کی آگ پر دلالت۔

۲- دلالتِ طبعی: جہاں دو اشیاء کے درمیان ملازمہ طبعی ہو؛ یعنی انسانی طبیعت اس کا تقاضا کرے۔ جیسے "آہ" کی آواز کی درد پر دلالت۔

۳- دلالتِ وضعی: جہاں دو اشیاء کے درمیان ملازمہ وضع اور قرارداد کی بنا پر ہو۔ جیسے الفاظ کی معانی پر دلالت۔

دلالتِ وضعی کی دو قسمیں ہیں: لفظی اور غیر لفظی۔

دلالتِ لفظی

- **دلالتِ لفظی کی تعریف:** دلالتِ لفظی یہ ہے کہ لفظ اس حالت میں ہو کہ اگر انسان جان لے کہ متکلّم نے وہ لفظ بیان کیا ہے، تو وہ اس لفظ سے مراد لیے گئے معنی کو جان لے۔

- دلالتِ لفظی کی اقسام: لفظ کی معنی پر دلالت تین طرح کی ہوتی ہے:

۱- دلالتِ مطابقی: جب لفظ اپنے پورے موضوع لہ معنی پر دلالت کرے۔ جیسے "گھر" کی

دلالت اس کے کمروں، صحن اور دیگر حصوں پر۔

۲- دلالتِ تضمنی: جب لفظ موضوع لہ معنی کے کسی حصے پر دلالت کرے۔ جیسے "گھر" کی دلالت صرف اس کے کمروں پر۔

۳- دلالتِ التزامی: جب لفظ ایک ایسے معنی پر دلالت کرے جو موضوع لہ معنی سے باہر ہو، لیکن اس کے ساتھ لازم ہو۔ جیسے "قلم دان" کی "قلم" پر دلالت۔ اس کی دو شرطیں ہیں: ۱) لفظ کے معنی اور اس کے لازم کے درمیان ذہنی تلازم ہو۔ ۲) یہ تلازم واضح اور بیّن ہو۔

مشقیں اور جوابات

(حصہ اول کی مشقیں)

۱- درج ذیل مثالوں میں دلالت کی اقسام بیان کریں۔

- **الف: گھڑی کی سوئی کی وقت پر دلالت۔**
  - **جواب: دلالتِ وضعی (غیر لفظی)۔**
- **ب: کھانسی کی آواز کی سینے کے درد پر دلالت۔**
  - **جواب: دلالتِ طبعی۔**
- **ج: حاضرین کا آنے والے کے احترام میں کھڑا ہونا۔**
  - **جواب: دلالتِ وضعی (غیر لفظی)۔**

- د: چہرے کی سرخی کی شرم پر، اور زردی کی خوف پر دلالت۔
  - جواب: دلالتِ طبعی۔
- ھ: ذمہ دار شخص کے سر کی نیچے کی طرف حرکت کی رضامندی پر، اور اوپر کی طرف حرکت کی عدم رضامندی پر دلالت۔
  - جواب: دلالتِ وضعی (غیر لفظی)۔

۲- تینوں دلالتوں (عقلی، طبعی، وضعی) کے لیے ایک جدول بنائیں، اور درج ذیل مثالوں کو ان کے مناسب حصے میں رکھیں۔

- جواب:
  - دلالتِ عقلی: الف، ب، ھ، ی۔
  - دلالتِ طبعی: ج، د، و، ح۔
  - دلالتِ وضعی: ز، ط۔

۳- درج ذیل مثالوں میں دلالتِ لفظی کی اقسام متعیّن کریں۔

- الف: لفظ "کلمہ" کی "قولِ مفرد" پر دلالت۔
  - جواب: دلالتِ مطابقی۔

- ب: لفظ "کلمہ" کی صرف "قول" پر، یا صرف "مفرد" پر دلالت۔
  - جواب: دلالتِ تضمنی۔
- ج: چھت کی دیوار پر دلالت۔
  - جواب: دلالتِ التزامی۔
- د: درخت کی اس کے پھل پر دلالت۔
  - جواب: دلالتِ التزامی۔
- ھ: گاڑی کی اس کے انجن پر دلالت۔
  - جواب: دلالتِ تضمنی۔
- و: گھر کی اس کے کمروں پر دلالت۔
  - جواب: دلالتِ تضمنی۔
- ز: کھجور کے درخت کی اس کے راستے پر دلالت، جب اسے بیچا جائے۔
  - جواب: دلالتِ التزامی۔

۴- اگر ایک شخص دوسرے سے گھر خریدے، اور پھر اس کے راستے پر جھگڑا ہو جائے اور خریدار دعویٰ کرے کہ راستہ بھی بیع میں شامل ہے، کیونکہ لفظ "گھر" اس کے راستے پر بھی دلالت

کرتا ہے؛ تو خریدار کی دعویٰ کردہ یہ دلالت، دلالتِ لفظی کی کونسی قسم ہے؟

- **جواب:** یہ **دلالتِ التزامی** ہے۔

۵- ایک شخص ایک مزدور کو پوری رات کام کرنے کے لیے اجرت پر رکھتا ہے، لیکن مزدور فجر کے طلوع ہوتے ہی کام چھوڑ دیتا ہے۔ مالک اس سے جھگڑتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ لفظ "رات" کا اطلاق فجر سے سورج طلوع ہونے تک کے وقت پر بھی ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ دلالت، دلالت کی کونسی قسم میں سے شمار ہوگی؟

- **جواب:** یہ جھگڑا لفظ "رات" کی **دلالتِ مطابقی** پر ہے۔

۶- کہا جاتا ہے کہ لفظ "شیر" جس طرح "بہادری" پر دلالتِ التزامی رکھتا ہے، اسی طرح "منہ کی بدبو" پر دلالت نہیں کرتا، حالانکہ یہ بھی بہادری کی طرح شیر کے لوازمات میں سے ہے۔ کیوں؟

- **جواب:** کیونکہ دلالتِ التزامی کے لیے ذہنی تلازم کا واضح اور بیّن ہونا شرط ہے۔ بہادری شیر کا ایک واضح ذہنی لازمہ ہے، جبکہ منہ کی بدبو ایک غیر واضح اور غیر معروف لازمہ ہے، جس کی طرف ذہن فوراً منتقل نہیں ہوتا۔

تَقْسِيمَاتُ الْأَلْفَاظِ/الفاظ کی تقسیمات

لِلَّفْظِ الْمُسْتَعْمَلِ بِمَا لَهُ مِنَ الْمَعْنَى عِدَّةُ تَقْسِيمَاتٍ عَامَّةٍ لَا تَخْتَصُّ بِلُغَةٍ دُونَ أُخْرَى، وَ هِيَ أَهَمُّ مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ بَعْدَ بَحْثِ الدَّلَالَةِ. وَ نَحْنُ ذَاكِرُونَ هُنَا أَهَمَّ تِلْكَ التَّقْسِيمَاتِ، وَ هِيَ ثَلَاثَةٌ، لِأَنَّ اللَّفْظَ الْمَنْسُوبَ إِلَى مَعْنَاهُ تَارَةً يُنْظَرُ إِلَيْهِ فِي التَّقْسِيمِ بِمَا هُوَ لَفْظٌ وَاحِدٌ، وَ أُخْرَى بِمَا هُوَ مُتَعَدِّدٌ، وَ ثَالِثَةً بِمَا هُوَ لَفْظٌ مُطْلَقاً، سَوَاءٌ كَانَ وَاحِداً أَوْ مُتَعَدِّداً.

لفظِ مستعمل [لفظِ مہمل کے مقابلے میں]، اپنے معنی کے لحاظ سے، کئی عمومی تقسیمات رکھتا ہے جو کسی خاص زبان سے مخصوص نہیں۔ ان تقسیمات کا بیان، بحثِ دلالت کے بعد، مباحثِ الفاظ میں سب سے اہم ہے۔ ہم یہاں ان میں سے اہم ترین تقسیمات، جو کہ تین ہیں، ذکر کریں گے؛ اس کی وضاحت یہ ہے کہ: لفظ کو اس کے معنی کے لحاظ سے، کبھی اس حیثیت سے تقسیم میں دیکھا جاتا ہے کہ وہ ایک واحد لفظ ہے؛ کبھی اس حیثیت سے کہ وہ متعدّد ہے؛ اور کبھی اس حیثیت سے کہ وہ مطلقاً لفظ ہے، چاہے وہ ایک ہو یا کئی۔

۱- اَلْمُخْتَصُّ - اَلْمُشْتَرَكُ - اَلْمَنْقُولُ - اَلْمُرْتَجَلُ - اَلْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ

إِنَّ اللَّفْظَ الْوَاحِدَ الدَّالَّ عَلَى مَعْنَاهُ بِإِحْدَى الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ الْمُتَقَدِّمَةِ إِذَا نُسِبَ إِلَى مَعْنَاهُ، فَهُوَ عَلَى أَقْسَامٍ خَمْسَةٍ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاحِداً أَيْضاً، وَ يُسَمَّى الْمُخْتَصَّ، وَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّداً. وَ مَا لَهُ مَعْنًى مُتَعَدِّدٌ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ: مُشْتَرَكٌ، وَ مَنْقُولٌ، وَ مُرْتَجَلٌ، وَ حَقِيقَةٌ وَ مَجَازٌ، فَهَذِهِ خَمْسَةُ أَقْسَامٍ:

ایک واحد لفظ جو اپنے معنی پر مذکورہ تین دلالتوں میں سے کسی ایک کے ذریعے دلالت کرتا ہے، اگر اسے اس کے معنی کے ساتھ نسبت دی جائے تو وہ پانچ حالتوں سے باہر نہیں ہوگا؛ کیونکہ اس

لفظ کا معنی یا تو واحد ہوگا، جس صورت میں اسے **"مختص"** کہا جاتا ہے؛ یا متعدّد ہوگا۔ اور جس لفظ کے متعدّد معانی ہوں، اس کی چار قسمیں ہیں: **مشترک، منقول، مرتجل، حقیقت و مجاز**۔ لہٰذا، واحد لفظ اپنے معنی کے ساتھ تعلق میں پانچ قسموں پر ہے۔

١ـ اَلْمُخْتَصُّ: وَ هُوَ اللَّفْظُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ إِلَّا مَعْنًى وَاحِدٌ فَاخْتَصَّ بِهِ، مِثْلُ حَدِيدٍ وَ حَيَوَانٍ.

۱۔ **مختص:** وہ لفظ جس کا صرف ایک ہی معنی ہو؛ اور وہ اسی معنی کے لیے خاص ہو۔ جیسے: لوہا اور حیوان۔

٢ـ اَلْمُشْتَرَكُ: وَ هُوَ اللَّفْظُ الَّذِي تَعَدَّدَ مَعْنَاهُ وَ قَدْ وُضِعَ لِلْجَمِيعِ كُلًّا عَلَى حِدَةٍ، وَ لَكِنْ مِنْ دُونِ أَنْ يَسْبِقَ وَضْعُهُ لِبَعْضِهَا عَلَى وَضْعِهِ لِلْآخَرِ، مِثْلُ «عَيْنٍ» الْمَوْضُوعِ لِحَاسَّةِ النَّظَرِ وَ يَنْبُوعِ الْمَاءِ وَ الذَّهَبِ وَ غَيْرِهَا، وَ مِثْلُ «الْجَوْنِ» الْمَوْضُوعِ لِلْأَسْوَدِ وَ الْأَبْيَضِ. وَ الْمُشْتَرَكُ كَثِيرٌ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ.

۲۔ **مشترک:** وہ لفظ جس کے دو یا زیادہ معانی ہوں، اور وہ ان تمام معانی کے لیے الگ الگ وضع کیا گیا ہو؛ بغیر اس کے کہ اس لفظ کی وضع ان معانی میں سے کسی ایک کے لیے دوسرے سے پہلے ہوئی ہو۔ [دوسرے لفظوں میں: وہ معانی ایک دوسرے کے عرض میں لفظ کے موضوع لہ قرار پائے ہیں، نہ کہ طول میں، اور لفظ کی ایک معنی کے لیے وضع میں اس کے دوسرے معنی کا لحاظ نہیں رکھا گیا، اور ہر ایک معنی کے لیے اس کی وضع دوسرے معنی کے لیے وضع سے بالکل مستقل ہے]۔ جیسے عربی میں لفظ "عین" جو آنکھ، پانی کا چشمہ، سونا وغیرہ کے لیے وضع ہوا ہے؛ اور جیسے لفظ "جون" جو کالے اور سفید دونوں کے لیے وضع ہوا ہے۔ عربی زبان میں مشترک الفاظ بہت ہیں۔

٣ـ اَلْمَنْقُولُ: وَ هُوَ اللَّفْظُ الَّذِي تَعَدَّدَ مَعْنَاهُ وَ قَدْ وُضِعَ لِلْجَمِيعِ كَالْمُشْتَرَكِ، وَ لَكِنْ يَفْتَرِقُ عَنْهُ بِأَنَّ الْوَضْعَ لِأَحَدِهَا مَسْبُوقٌ بِالْوَضْعِ لِلْآخَرِ، مَعَ مُلَاحَظَةِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فِي الْوَضْعِ اللَّاحِقِ. مِثْلُ لَفْظِ «الصَّلَاةِ» الْمَوْضُوعِ أَوَّلاً لِلدُّعَاءِ، ثُمَّ نُقِلَ فِي الشَّرْعِ الْإِسْلَامِيِّ لِهَذِهِ الْأَفْعَالِ الْمَخْصُوصَةِ، مِنْ قِيَامٍ وَ رُكُوعٍ وَ سُجُودٍ وَ نَحْوِهَا، لِمُنَاسَبَتِهَا لِلْمَعْنَى الْأَوَّلِ. وَ مِثْلُ لَفْظِ «الْحَجِّ» الْمَوْضُوعِ أَوَّلاً لِلْقَصْدِ مُطْلَقاً، ثُمَّ نُقِلَ لِقَصْدِ مَكَّةَ الْمُكَرَّمَةِ بِالْأَفْعَالِ الْمَخْصُوصَةِ وَ الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ... وَ هَكَذَا أَكْثَرُ الْمَنْقُولَاتِ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ وَ أَرْبَابِ الْعُلُومِ وَ الْفُنُونِ، وَ مِنْهَا لَفْظُ السَّيَّارَةِ وَ الطَّائِرَةِ وَ الْهَاتِفِ وَ الْمِذْيَاعِ وَ نَحْوِهَا مِنْ مُصْطَلَحَاتِ هَذَا الْعَصْرِ.

۳- **منقول:** وہ لفظ ہے جس کے کئی معانی ہوں اور وہ ان تمام معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو، مشترک لفظ کی طرح، لیکن فرق یہ ہے کہ منقول لفظ کی وضع بعض معانی کے لیے دوسرے معنی کی وضع کے بعد ہوتی ہے، اور دوسری وضع میں دونوں معانی کے درمیان مناسبت کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ جیسے لفظ "صلاۃ" جو ابتدا میں دعا کے لیے وضع ہوا تھا، اور پھر دینِ اسلام میں اس معنی کی مناسبت سے، ایک خاص عمل کے لیے وضع ہوا جو قیام، رکوع، سجود وغیرہ پر مشتمل ہے، اور اس معنی کی طرف منتقل ہو گیا۔ نیز جیسے لفظ "حج" جو پہلے مطلق "قصد کرنے" کے لیے وضع ہوا تھا، اور پھر خاص طور پر "مکہ مکرمہ کے مخصوص آداب اور معین وقت میں قصد کرنے..." کی طرف منتقل ہو گیا۔ اکثر وہ الفاظ جو شرعی عرف اور علوم و فنون کے ماہرین کے یہاں استعمال ہوتے ہیں، اسی قبیل سے ہیں؛ [یعنی وہ الفاظ جو پہلے خاص معانی میں استعمال ہوتے تھے، انہیں لے کر نئے معانی کے لیے جو ان معانی کے مناسب ہوں، وضع کر دیا جاتا ہے؛] جیسے الفاظ: سیّارہ [جو اصل

میں 'حرکت کرنے والی چیز' کے معنی میں ہے، اور پھر 'آٹوموبائل' کے لیے وضع ہوا]، اور طائرہ [جو اصل میں 'پرندہ' کے معنی میں ہے، اور بعد میں 'ہوائی جہاز' کے لیے وضع ہوا]، اور ہاتف [جو اصل میں 'آواز دینے والا' کے معنی میں ہے، اور پھر 'ٹیلیفون' کے لیے وضع ہوا]، اور مذیاع [جو اصل میں 'خبر پھیلانے کا ذریعہ' کے معنی میں ہے، اور پھر 'ریڈیو' کے لیے وضع ہوا]، اور ہمارے دور کی بہت سی دیگر اصطلاحات۔

وَ الْمَنْقُولُ يُنْسَبُ إِلَى نَاقِلِهِ، فَإِنْ كَانَ الْعُرْفُ الْعَامُّ قِيلَ لَهُ: مَنْقُولٌ عُرْفِيٌّ، كَلَفْظِ السَّيَّارَةِ وَ الطَّائِرَةِ، وَ إِنْ كَانَ الْعُرْفُ الْخَاصُّ، كَعُرْفِ أَهْلِ الشَّرْعِ وَ الْمَنَاطِقَةِ وَ النُّحَاةِ وَ الْفَلَاسِفَةِ وَ نَحْوِهِمْ قِيلَ لَهُ: مَنْقُولٌ شَرْعِيٌّ أَوْ مَنْطِقِيٌّ أَوْ نَحْوِيٌّ أَوْ فَلْسَفِيٌّ... وَ هَكَذَا.

منقول لفظ کو اس کے نقل کرنے والے کی طرف نسبت دی جاتی ہے۔ اگر ناقل عرفِ عام ہو تو اسے **منقولِ عرفی** کہا جاتا ہے؛ جیسے لفظ سیارہ اور طائرہ۔ اور اگر ناقل عرفِ خاص ہو، جیسے متدین، منطقی، نحوی اور فلاسفہ کا عرف، تو اسے: **منقولِ شرعی، منطقی، نحوی یا فلسفی** کہا جاتا ہے اور اسی طرح دیگر موارد۔

۴۔ اَلْمُرْتَجَلُ: وَ هُوَ كَالْمَنْقُولِ بِلَا فَرْقٍ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ تُلْحَظْ فِيهِ الْمُنَاسَبَةُ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ، وَ مِنْهُ أَكْثَرُ الْأَعْلَامِ الشَّخْصِيَّةِ.

۴۔ **مرتجل:** مرتجل لفظ منقول کی طرح ہے، فرق صرف یہ ہے کہ مرتجل لفظ میں دو معانی کے درمیان مناسبت کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اکثر شخصی نام اسی قبیل سے ہیں۔

۵۔ اَلْحَقِيقَةُ وَ الْمَجَازُ: وَ هُوَ اللَّفْظُ الَّذِي تَعَدَّدَ مَعْنَاهُ، وَ لَكِنَّهُ مَوْضُوعٌ لِأَحَدِ الْمَعَانِي فَقَطْ، وَ اسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِهِ لِعَلَاقَةٍ وَ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ الْمَوْضُوعِ لَهُ، مِنْ دُونِ أَنْ يَبْلُغَ حَدَّ الْوَضْعِ فِي الْمَعْنَى

الثَّانِي. فَيُسَمَّى حَقِيقَةً فِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ، وَ مَجَازاً فِي الثَّانِي، وَ يُقَالُ لِلْمَعْنَى الْأَوَّلِ مَعْنًى حَقِيقِيٌّ، وَ لِلثَّانِي مَجَازِيٌّ. وَ الْمَجَازُ دَائِماً يَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ تَصْرِفُ اللَّفْظَ عَنِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ، وَ تُعَيِّنُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيَّ مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِي الْمَجَازِيَّةِ.

۵- **حقیقت و مجاز:** وہ لفظ ہے جو کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے، لیکن صرف ان میں سے ایک کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور دوسرے معانی میں ان کے اور پہلے موضوع لہ (established) معنی کے درمیان تعلق اور مناسبت کی وجہ سے استعمال ہوتا ہے؛ لیکن دوسرے معانی میں لفظ کا استعمال اتنا عام نہیں ہوتا کہ اس معنی کے لیے لفظ کی وضع کا موجب بنے۔ ایسی صورت میں کہا جاتا ہے:

لفظ پہلے معنی میں "حقیقت" ہے، اور دوسرے معنی میں "مجاز" ہے۔ پہلے معنی کو "معنیِ حقیقی"، اور دوسرے معنی کو "معنیِ مجازی" کہا جاتا ہے۔

لفظ کا مجازی معنی میں استعمال ہمیشہ ایک ایسے قرینے (contextual clue) کا محتاج ہوتا ہے جو لفظ کو حقیقی معنی سے پھیر دے، اور نیز دیگر مجازی معانی میں سے مطلوبہ مجازی معنی کو متعیّن کرے۔ [پس قرینے کے دو کردار ہیں: ایک یہ کہ وہ ظاہر کرتا ہے کہ متکلّم نے حقیقی معنی مراد نہیں لیا ہے، اور دوسرا یہ کہ وہ متعیّن کرتا ہے کہ لفظ کے مجازی معانی میں سے کون سا معنی بولنے والے کا مقصود ہے۔]

تَنْبِيهَانِ/دو نکات

١ـ أَنَّ الْمُشْتَرَكَ اللَّفْظِيَّ وَ الْمَجَازَ لَا يَصِحُّ اسْتِعْمَالُهُمَا فِي الْحُدُودِ وَ الْبَرَاهِينِ، إِلَّا مَعَ نَصْبِ الْقَرِينَةِ عَلَى إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ، وَ مِثْلُهُمَا الْمَنْقُولُ وَ الْمُرْتَجَلُ مَا لَمْ يُهْجَرِ الْمَعْنَى الْأَوَّلُ، فَإِذَا هُجِرَ كَانَ ذَلِكَ

وَحْدَهُ قَرِينَةً عَلَى إِرَادَةِ الثَّانِي. عَلَى أَنَّهُ يَحْسُنُ اجْتِنَابُ الْمَجَازِ فِي الْأَسَالِيبِ الْعِلْمِيَّةِ حَتَّى مَعَ الْقَرِينَةِ.

۱- مشترک لفظی اور مجاز کو حدود [-تعریفات] اور براہین میں استعمال نہیں کرنا چاہیے؛ مگر یہ کہ اس کے ساتھ ایسا قرینہ ہو جو مطلوبہ معنی کو متعیّن کرے۔ یہی حکم منقول اور مرتجل لفظ کا ہے؛ مگر یہ کہ پہلا معنی متروک ہو چکا ہو، جس صورت میں یہی امر تنہا دوسرے معنی کے ارادے کا قرینہ ہو گا۔ اس کے علاوہ، علمی اسلوب کی تحریروں میں مجاز سے، اگرچہ قرینے کے ساتھ بھی ہو، پرہیز کرنا چاہیے۔ [لیکن خطابی و شعری اسلوب میں مجاز کا استعمال اچھا ہے بلکہ جتنا زیادہ مجازات کا استعمال ہو گا اتنا حُسنِ کلام میں اضافہ ہو گا۔]

۲۔ الْمَنْقُولُ يَنْقَسِمُ إِلَى تَعْيِينِيٍّ وَ تَعَيُّنِيٍّ، لِأَنَّ النَّقْلَ تَارَةً يَكُونُ مِنْ نَاقِلٍ مُعَيَّنٍ بِاخْتِيَارِهِ وَ قَصْدِهِ، كَأَكْثَرِ الْمَنْقُولَاتِ فِي الْعُلُومِ وَ الْفُنُونِ، وَ هُوَ الْمَنْقُولُ التَّعْيِينِيُّ، أَيْ أَنَّ الْوَضْعَ فِيهِ بِتَعْيِينٍ مُعَيَّنٍ. وَ أُخْرَى لَا يَكُونُ بِنَقْلِ نَاقِلٍ مُعَيَّنٍ بِاخْتِيَارِهِ، وَ إِنَّمَا يَسْتَعْمِلُ جَمَاعَةٌ مِنَ النَّاسِ اللَّفْظَ فِي غَيْرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ لَا بِقَصْدِ الْوَضْعِ لَهُ، ثُمَّ يَكْثُرُ اسْتِعْمَالُهُمْ لَهُ وَ يَشْتَهِرُ بَيْنَهُمْ، حَتَّى يَتَغَلَّبَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ عَلَى اللَّفْظِ فِي أَذْهَانِهِمْ، فَيَكُونُ كَالْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ يَفْهَمُهُ السَّامِعُ مِنْهُمْ بِدُونِ الْقَرِينَةِ. فَيَحْصُلُ الِارْتِبَاطُ الذِّهْنِيُّ بَيْنَ نَفْسِ اللَّفْظِ وَ الْمَعْنَى، فَيَنْقَلِبُ اللَّفْظُ حَقِيقَةً فِي هَذَا الْمَعْنَى، وَ هُوَ الْمَنْقُولُ التَّعَيُّنِيُّ.

۲- منقول لفظ دو قسموں پر مشتمل ہے: **تعیینی** اور **تعیُّنی**۔ کیونکہ لفظ کا ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل، کبھی کسی خاص شخص یا گروہ کے ذریعے اور اس کے ارادے اور قصد سے ہوتا ہے ــــ جیسے اکثر علوم و فنون میں منقول الفاظ ــــ جسے "**منقولِ تعیینی**" کہا جاتا ہے؛ اور کبھی یہ کسی

خاص ناقل کے اختیار سے نہیں ہوتا، بلکہ لوگوں کا ایک گروہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی کے علاوہ کسی اور معنی میں، بغیر اس معنی کے لیے لفظ وضع کرنے کے قصد کے، استعمال کرتا ہے، اور پھر یہ استعمال رائج ہوجاتا ہے اور ان کے درمیان مشہور ہوجاتا ہے، یہاں تک کہ مجازی معنی ان کے ذہنوں میں لفظ پر غالب آجاتا ہے؛ اور نتیجے میں انسان لفظ سن کر، حقیقی معنی کی طرح بغیر کسی قرینے کی ضرورت کے، اس معنی کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ ایسی صورتوں میں ذہن میں خود[1] لفظ اور معنی کے درمیان تعلق اور ربط قائم ہوجاتا ہے، اور لفظ دوسرے معنی میں حقیقت بن جاتا ہے۔ اور اسے "**منقولِ تعیُّنی**" کہتے ہیں۔

مشقیں اور جوابات

۱- اس بحث میں استعمال ہونے والے الفاظ، یعنی "مختص، مشترک، منقول، مرتجل، حقیقت و مجاز" خود کس قسم سے تعلق رکھتے ہیں؟ کیا یہ مختص ہیں یا مشترک یا کچھ اور؟

- **جواب:** یہ تمام الفاظ **منقولِ منطقی** ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا لغت میں ایک عام معنی تھا، اور پھر منطق کے ماہرین نے انہیں ایک خاص مناسبت کی بنا پر اپنے مخصوص اصطلاحی معانی کے لیے وضع کرلیا۔

۲-واحد لفظ کی پانچوں اقسام میں سے ہر ایک کی تین مثالیں ذکر کریں۔

- **جواب:**
  - **مختص:** لوہا، پانی، انسان۔

---

[1] لفظ "خود" اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ معنی جب مجازی معنی تھا، تب بھی لفظ کے ساتھ اس کا تعلق تھا، لیکن یہ تعلق اس وقت خود لفظ اور اس معنی کے درمیان نہیں تھا۔ کیونکہ مجازی معنی براہِ راست حقیقی معنی سے، ان دونوں کے درمیان مناسبت کی وجہ سے، مرتبط ہوتا ہے؛ اور اس کا لفظ سے تعلق صرف حقیقی معنی کے واسطے سے ہوتا ہے۔ لہٰذا، معنی جب تک مجاز ہے، وہ براہِ راست لفظ سے مرتبط نہیں ہوتا۔ (ف)

- **مشترک:** اردو میں "کل" (آنے والا/گزرا ہوا دن، مشین)؛ "پر" (پنکھ، اوپر)؛ "آم" (پھل، عام آدمی)۔
- **منقول:** "نماز" (شرعی منقول)؛ "منطق" (علمی منقول)؛ "گاڑی" (عرفی منقول)۔
- **مرتجل:** "اکبر"، "اسلم"، "زینب" (اکثر شخصی نام)۔
- **حقیقت و مجاز:** "شیر" (حقیقی معنی: درندہ، مجازی معنی: بہادر آدمی)؛ "چاند" (حقیقی معنی: آسمانی سیارہ، مجازی معنی: خوبصورت چہرہ)؛ "ہاتھ" (حقیقی معنی: عضو، مجازی معنی: قبضہ، مدد)۔

۳-آپ مشترک اور منقول لفظ میں کیسے فرق کرتے ہیں؟

- **جواب:** دونوں میں فرق دو بنیادوں پر کیا جاتا ہے:

۱. **وضع میں تقدم و تاخر: مشترک** میں لفظ کو تمام معانی کے لیے ایک ہی سطح پر وضع کیا جاتا ہے۔ جبکہ **منقول** میں ایک معنی (منقول عنہ) کے لیے وضع پہلے ہوتی ہے اور دوسرے معنی (منقول الیہ) کے لیے بعد میں۔

۲. **معانی میں مناسبت: منقول** میں پہلے اور دوسرے معنی کے درمیان مناسبت کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ جبکہ **مشترک** میں مختلف معانی کے درمیان کسی مناسبت کا لحاظ رکھنا ضروری نہیں۔

۴-کیا آپ جانتے ہیں کہ مشترک لفظ کو قرینے کی ضرورت کیوں ہوتی ہے؟ اور کیا منقول لفظ کو بھی قرینے کی ضرورت ہوتی ہے؟

- **جواب:**

- **مشترک لفظ:** اسے قرینے کی ضرورت اس لیے ہوتی ہے کیونکہ اس کے تمام معانی ایک ہی سطح پر حقیقی ہوتے ہیں۔ ابہام کو دور کرنے اور مطلوبہ معنی کو متعیّن کرنے کے لیے قرینہ ضروری ہے۔
- **منقول لفظ:** اسے قرینے کی ضرورت ہوتی بھی ہے اور نہیں بھی۔ اگر پہلا معنی (منقول عنہ) ابھی متروک نہ ہوا ہو تو قرینے کی ضرورت ہوگی۔ اگر پہلا معنی مکمل طور پر متروک ہو چکا ہو تو قرینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۲- اَلتَّرَادُفُ وَالتَّبَايُنُ/ترادف اور تباين

إِذَا قِسْنَا لَفْظاً إِلَى لَفْظٍ أَوْ إِلَى أَلْفَاظٍ، فَلَا تَخْرُجُ تِلْكَ الْأَلْفَاظُ الْمُتَعَدِّدَةُ عَنْ أَحَدِ قِسْمَيْنِ:

جب ایک لفظ کا ایک یا کئی دوسرے الفاظ سے موازنہ کیا جائے، تو یہ متعدّد الفاظ، دو حالتوں سے باہر نہیں ہوں گے:

١ـ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَوْضُوعَةً لِمَعْنًى وَاحِدٍ، فَهِيَ الْمُتَرَادِفَةُ، إِذَا كَانَ أَحَدُ الْأَلْفَاظِ[1] رَدِيفاً لِلْآخَرِ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ. مِثْلُ: أَسَدٍ وَ سَبُعٍ وَ لَيْثٍ. هِرَّةٍ وَ قِطَّةٍ. إِنْسَانٍ وَ بَشَرٍ. فَالتَّرَادُفُ: اشْتِرَاكُ الْأَلْفَاظِ الْمُتَعَدِّدَةِ فِي مَعْنًى وَاحِدٍ.

۱- یا تو وہ سب ایک ہی معنی کے لیے وضع ہوئے ہوں گے، جس صورت میں وہ **"مترادف"** کہلائیں گے؛ کیونکہ ایک لفظ دوسرے لفظ کے "ردیف" (ساتھ) میں ہوتا ہے، اور دونوں ایک ہی معنی پر دلالت کرتے ہیں[2]؛ جیسے لفظ اسد، سبع اور لیث [کہ یہ تینوں عربی میں شیر کے معنی میں ہیں]؛ اور جیسے ہرۃ اور قطہ [کہ یہ دونوں بلی کے معنی میں ہیں]، اور انسان اور بشر۔ لہٰذا، ترادف عبارت ہے: **"کئی الفاظ کا ایک معنی میں شریک ہونا"**۔

---

[1] هذا الجمع يشمل اللفظين فصاعدا على نحو الجمع المنطقى. و الجمع باصطلاح علماء المنطق معناه أكثر من واحد. و فى اللغة العربية ـ كما هو معلوم ـ معناه أكثر من اثنين. فتنبه إلى هذا الاستعمال. (منه قدس سرّه)

[2] یہ جمع منطقی جمع کے طور پر دو یا زیادہ الفاظ کو شامل کرتی ہے۔ منطق کے علماء کی اصطلاح میں جمع کا مطلب ایک سے زیادہ ہوتا ہے۔ جبکہ عربی زبان میں —جیسا کہ معلوم ہے— اس کا مطلب دو سے زیادہ ہوتا ہے۔ اس استعمال پر توجہ دیں۔ (منہ قدس سرّہ)

٢ـ وَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَوْضُوعاً لِمَعْنًى مُخْتَصٍّ بِهِ، فَهِيَ الْمُتَبَايِنَةُ. مِثْلُ: كِتَابٍ. قَلَمٍ. سَمَاءٍ. أَرْضٍ. حَيَوَانٍ. جَمَادٍ. سَيْفٍ. صَارِمٍ... فَالْتبَايُنُ: أَنْ تَكُونَ مَعَانِي الْأَلْفَاظِ مُتَكَثِّرَةً بِتَكَثُّرِ الْأَلْفَاظِ. وَ الْمُرَادُ مِنَ التَّبَايُنِ هُنَا غَيْرُ التَّبَايُنِ الَّذِي سَيَأْتِي فِي النِّسَبِ، فَإِنَّ التَّبَايُنَ هُنَا بَيْنَ الْأَلْفَاظِ بِاعْتِبَارِ تَعَدُّدِ مَعْنَاهَا، وَ إِنْ كَانَتِ الْمَعَانِي تَلْتَقِي فِي بَعْضِ أَفْرَادِهَا أَوْ جَمِيعِهَا، فَإِنَّ السَّيْفَ يُبَايِنُ الصَّارِمَ، لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الصَّارِمِ خُصُوصُ الْقَاطِعِ مِنَ السُّيُوفِ، فَهُمَا مُتَبَايِنَانِ مَعْنًى، وَ إِنْ كَانَا يَلْتَقِيَانِ فِي الْأَفْرَادِ، إِذْ إِنَّ كُلَّ صَارِمٍ سَيْفٌ. وَ كَذَا الْإِنْسَانُ وَ النَّاطِقُ مُتَبَايِنَانِ مَعْنًى، لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ أَحَدِهِمَا غَيْرُ الْمَفْهُومِ مِنَ الْآخَرِ، وَ إِنْ كَانَا يَلْتَقِيَانِ فِي جَمِيعِ أَفْرَادِهِمَا، لِأَنَّ كُلَّ نَاطِقٍ إِنْسَانٌ، وَ كُلَّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ.

۲-اور یا یہ الفاظ اس طرح ہوں گے کہ ہر ایک، ایک خاص معنی کے لیے وضع ہوا ہو؛ جس صورت میں وہ "**متباین**" کہلائیں گے، جیسے کتاب، قلم، سماء[آسمان]، ارض[زمین]، حیوان، جماد[بے جان]، سیف[تلوار] اور صارم[تیز تلوار]۔ ان میں سے ہر لفظ کا اپنا ایک خاص معنی ہے۔

لہٰذا، تباین یہ ہے کہ "**الفاظ کی تعداد کے مطابق معانی بھی متعدّد ہوں**"۔ اور جیسا کہ واضح ہے، یہاں تباین سے مراد وہ تباین نہیں ہے جو "نسب" کی بحث میں آئے گا۔ کیونکہ یہاں تباین الفاظ کے درمیان ان کے معانی کے تعدد کے لحاظ سے ایک خاص تعلق کو ظاہر کرتا ہے، اگرچہ وہ معانی اپنے بعض یا تمام مصادیق میں مشترک ہوں۔ مثلاً سیف[تلوار] اور صارم[تیز تلوار] دو متباین لفظ ہیں، کیونکہ صارم سے مراد خاص طور پر تیز اور کاٹنے والی تلوار ہے۔ پس یہ دونوں الفاظ معنی کے لحاظ سے متباین ہیں، اگرچہ مصادیق میں مشترک ہیں؛ کیونکہ ہر صارم، سیف بھی ہے۔ اسی

طرح، انسان اور ناطق، معنی کے لحاظ سے دو متباین الفاظ شمار ہوتے ہیں، کیونکہ جو "انسان" سے سمجھا جاتا ہے وہ اس معنی سے غیر ہے جو "ناطق" سے سمجھا جاتا ہے؛ اگرچہ ان کے تمام مصادیق مشترک ہیں؛ کیونکہ ہر ناطق، انسان ہے، اور ہر انسان، ناطق ہے۔

قِسْمَةُ الْأَلْفَاظِ الْمُتَبَايِنَةِ/متباین الفاظ کی تقسیم

اَلْمِثْلَانِ، اَلْمُتَخَالِفَانِ، اَلْمُتَقَابِلَانِ

تَقَدَّمَ أَنَّ الْأَلْفَاظَ الْمُتَبَايِنَةَ هِيَ مَا تَكَثَّرَتْ مَعَانِيهَا بِتَكَثُّرِهَا، أَيْ أَنَّ مَعَانِيَهَا مُتَغَايِرَةٌ. وَ لَمَّا كَانَ التَّغَايُرُ بَيْنَ الْمَعَانِي يَقَعُ عَلَى أَقْسَامٍ، فَإِذَا الْأَلْفَاظُ بِحَسَبِ مَعَانِيهَا أَيْضاً تُنْسَبُ لَهَا تِلْكَ الْأَقْسَامُ. وَ التَّغَايُرُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ: التَّمَاثُلُ، وَ التَّخَالُفُ، وَ التَّقَابُلُ. لِأَنَّ الْمُتَغَايِرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُرَاعَى فِيهِمَا اشْتِرَاكُهُمَا فِي حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، فَهُمَا الْمِثْلَانِ، وَ إِمَّا أَلَّا يُرَاعَى ذَلِكَ، سَوَاءٌ كَانَا مُشْتَرِكَيْنِ بِالْفِعْلِ فِي حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، أَوْ لَمْ يَكُونَا. وَ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ الثَّانِي أَيْ تَقْدِيرِ عَدَمِ الْمُرَاعَاةِ، فَإِنْ كَانَا مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي لَا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ، بِأَنْ كَانَ بَيْنَهُمَا تَنَافُرٌ وَ تَعَانُدٌ فَهُمَا الْمُتَقَابِلَانِ، وَ إِلَّا فَهُمَا الْمُتَخَالِفَانِ.

وَ هَذَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ مِنَ التَّوْضِيحِ، فَنَقُولُ:

ہم نے کہا: متباین الفاظ وہ ہیں جن کے معانی الفاظ کی تعداد کے ساتھ متعدّد ہو جائیں؛ یعنی ان میں سے ہر ایک کا معنی دوسرے کے معنی سے مختلف ہوتا ہے۔ اور چونکہ معانی کے درمیان تغایر

(اختلاف) کی مختلف قسمیں ہیں، اس لیے یہ قسمیں الفاظ کی طرف بھی، ان کے معانی کے لحاظ سے، منسوب کی جاتی ہیں[1]۔

دو معانی کے درمیان تغایر تین قسم کا ہوتا ہے: **تماثل، تخالف اور تقابل**۔

کیونکہ یا تو دو متغایر معانی کا ایک ہی حقیقت میں شریک ہونا لحاظ اور اعتبار کیا جاتا ہے، جس صورت میں وہ "مثل" ہوں گے؛ یا یہ لحاظ نہیں کیا جاتا، چاہے وہ واقعاً ایک ہی حقیقت میں شریک ہوں یا نہ ہوں۔ اور اس دوسری صورت میں، یعنی جب ان کا اشتراک لحاظ نہ کیا جائے، اگر وہ دو معانی ایسے ہوں کہ ان کا ایک ہی محل میں ایک ہی جہت سے اور ایک ہی وقت میں جمع ہونا ناممکن ہو، اس طرح کہ ان کے درمیان تنافر اور تعاند (باہمی رد) ہو، تو وہ دو معانی "متقابل" ہیں، ورنہ وہ "متخالف" ہوں گے۔

اس کی مزید وضاحت کے لیے ہم کہتے ہیں:

١ـ اَلْمِثْلَانِ: هُمَا الْمُشْتَرِكَانِ فِي حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ بِمَا هُمَا مُشْتَرِكَانِ، أَيْ لُوحِظَ وَ اعْتُبِرَ اشْتِرَاكُهُمَا فِيهَا، كَمُحَمَّدٍ وَ جَعْفَرٍ اسْمَيْنِ لِشَخْصَيْنِ مُشْتَرِكَيْنِ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ بِمَا هُمَا مُشْتَرِكَانِ فِيهَا، وَ كَالْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ بِاعْتِبَارِ اشْتِرَاكِهِمَا فِي الْحَيَوَانِيَّةِ. وَ إِلَّا فَمُحَمَّدٌ وَ جَعْفَرٌ مِنْ حَيْثُ خُصُوصِيَّةِ ذَاتَيْهِمَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا اشْتَرَكَا فِيهِ هُمَا مُتَخَالِفَانِ، كَمَا سَيَأْتِي. وَ كَذَا الْإِنْسَانُ وَ الْفَرَسُ هُمَا مُتَخَالِفَانِ بِمَا هُمَا إِنْسَانٌ وَ فَرَسٌ. وَ الِاشْتِرَاكُ وَ التَّمَاثُلُ إِنْ كَانَ فِي حَقِيقَةٍ

---

[1] یہ تقسیم در حقیقت لفظ سے متعلق نہیں، بلکہ خارجی حقائق سے متعلق ہے، اور اس لیے اسے منطقی بحث شمار نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اسے فلسفی مباحث میں شمار کرنا چاہیے۔ اور اسی وجہ سے بعض منطقیوں نے اس بحث کو منطق کے الفاظ کے حصے میں ذکر نہیں کیا۔ (م)

نَوْعِيَّةٍ، بِأَنْ يَكُونَا فَرْدَيْنِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ، كَمُحَمَّدٍ وَ جَعْفَرٍ، يُخَصُّ بِاسْمِ الْمِثْلَيْنِ أَوِ الْمُتَمَاثِلَيْنِ، وَ لَا اسْمَ آخَرَ لَهُمَا، وَ إِنْ كَانَ فِي الْجِنْسِ، كَالْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ، سُمِّيَا أَيْضاً مُتَجَانِسَيْنِ، وَ إِنْ كَانَ فِي الْكَمِّ أَيْ فِي الْمِقْدَارِ، سُمِّيَا أَيْضاً مُتَسَاوِيَيْنِ، وَ إِنْ كَانَ فِي الْكَيْفِ أَيْ فِي كَيْفِيَّتِهِمَا وَ هَيْئَتِهِمَا، سُمِّيَا أَيْضاً مُتَشَابِهَيْنِ. وَ الِاسْمُ الْعَامُّ لِلْجَمِيعِ هُوَ التَّمَاثُلُ. وَ الْمِثْلَانِ أَبَداً لَا يَجْتَمِعَانِ بِبَدِيهَةِ الْعَقْلِ.

۱- "**مثلان**" ان دو امور کو کہتے ہیں جو ایک ہی حقیقت میں شریک ہوں، اس حیثیت سے کہ وہ شریک ہیں؛ یعنی ان کا اس حقیقت میں اشتراک لحاظ اور اعتبار کیا گیا ہو؛ مثلاً محمد اور جعفر ــــ جو دو اشخاص کے نام ہیں جو انسانیت میں شریک ہیں ــــ اس حیثیت سے کہ وہ انسانیت میں شریک ہیں، "مثلان" ہیں۔ اور نیز انسان اور گھوڑا، حیوانیت میں اپنے اشتراک کے اعتبار سے "مثلان" کہلائیں گے۔ ورنہ محمد اور جعفر اپنی ذاتی خصوصیات کے لحاظ سے، ان کے اشتراک سے قطع نظر، متخالفان ہیں، جیسا کہ آگے آئے گا۔ اسی طرح انسان اور گھوڑا، بحیثیت انسان اور گھوڑا ہونے کے، متخالفان ہیں۔

تماثل کی بھی اقسام ہیں۔ اس بیان کے ساتھ کہ: اگر اشتراک اور تماثل، ایک نوعی حقیقت میں ہو، اس طرح کہ زیر نظر دو اشیاء ایک ہی نوع کے دو فرد ہوں، جیسے محمد اور جعفر، تو اس صورت میں انہیں "**مثلان**" یا "**متماثلان**" کہا جاتا ہے۔ اور اگر جنس میں ہو، جیسے انسان اور گھوڑا، تو ان دونوں کو "**متجانسان**" کہتے ہیں؛ اور اگر کمیت میں ہو، تو ان دونوں کو "**متساویان**" کہتے ہیں۔ اور اگر کیفیت

میں ہو، تو ان دونوں کو **"متشابہان"** کہتے ہیں۔ اور ان تمام اقسام کا عام نام **"تماثل"** ہے۔ اور عقل کی بداہت یہ حکم کرتی ہے کہ مثلان[1] کا اجتماع محال ہے[2]۔

۲۔ اَلْمُتَخَالِفَانِ: وَ هُمَا الْمُتَغَايِرَانِ مِنْ حَيْثُ هُمَا مُتَغَايِرَانِ، وَ لَا مَانِعَ مِنْ اجْتِمَاعِهِمَا فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ إِذَا كَانَا مِنَ الصِّفَاتِ، مِثْلُ الْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ بِمَا هُمَا إِنْسَانٌ وَ فَرَسٌ، لَا بِمَا هُمَا مُشْتَرِكَانِ فِي الْحَيَوَانِيَّةِ، كَمَا تَقَدَّمَ. وَ كَذَلِكَ: الْمَاءُ وَ الْهَوَاءُ، النَّارُ وَ التُّرَابُ، الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ، السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ. وَ مِثْلُ السَّوَادِ وَ الْحَلَاوَةِ، الطُّولِ وَ الرِّقَّةِ، الشَّجَاعَةِ وَ الْكَرَمِ، الْبَيَاضِ وَ الْحَرَارَةِ. وَ التَّخَالُفُ قَدْ يَكُونُ فِي الشَّخْصِ، مِثْلُ مُحَمَّدٍ وَ جَعْفَرٍ، وَ إِنْ كَانَا مُشْتَرِكَيْنِ نَوْعاً فِي الْإِنْسَانِيَّةِ، وَ لَكِنْ لَمْ

---

[1] کبھی "مثل" سے مراد "عین" ہوتا ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ اجتماعِ مثلین محال ہے تو یعنی عالمِ وجود میں دو ایسی چیزیں جو ہر لحاظ سے عینِ ہم ہوں، وجود نہیں رکھتیں۔ کیونکہ ان کی عینیت ان کے عدمِ تمایز کو اور ان کی دوئیت ان کے تمایز کو مستلزم ہے اور یہ اجتماعِ نقیضین کے علاوہ کچھ نہیں۔ اجتماعِ مثلین کی استحالہ اس معنی میں ذوات سے مخصوص نہیں اور صفات کو بھی شامل ہے۔ پس وجود میں اجتماعِ مثلین مطلقاً محال ہے۔ اور اگر مثلیت اور تماثل کو اس طرح معنی کریں جیسا کہ مرحوم مظفر (رہ) نے پیش کیا ہے، تو ایک موضوعِ واحد میں اجتماعِ مثلین محال نہیں، مثلاً سیاہی اور مٹھاس جو کیفیت میں متماثل ہیں کھجور میں جمع ہو جاتی ہیں۔ مگر یہ کہ مثلین سے مراد خاص طور پر ایک نوع کے دو فرد ہوں۔ (غ)

[2] ایسا لگتا ہے کہ مثلان صرف اس صورت میں جمع نہیں ہو سکتے جب وہ ذوات ہوں — اور اس کا راز یہ ہے کہ ان کا اجتماع، ان کے درمیان دوئی کو ختم کر دیتا ہے، اور یہ ان کے مثلان ہونے کے منافی ہے — لیکن اگر مثلان صفات ہوں، جیسے ذائقہ اور رنگ، اس حیثیت سے کہ دونوں محسوس کیفیات ہیں، تو ان کے اجتماع میں کوئی مانع نہیں ہے۔ مگر یہ کہ کہا جائے کہ تماثل ذوات کے ساتھ مخصوص ہے۔ (ف)

يُلْحَظْ هَذَا الِاشْتِرَاكُ. وَ قَدْ يَكُونُ فِي النَّوْعِ، مِثْلُ الْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ، وَ إِنْ كَانَا مُشْتَرِكَيْنِ فِي الْجِنْسِ وَ هُوَ الْحَيَوَانُ، وَ لَكِنْ لَمْ يُلْحَظِ الِاشْتِرَاكُ. وَ قَدْ يَكُونُ فِي الْجِنْسِ، وَ إِنْ كَانَا مُشْتَرِكَيْنِ فِي وَصْفِهِمَا الْعَارِضِ عَلَيْهِمَا، مِثْلُ الْقُطْنِ وَ الثَّلْجِ الْمُشْتَرِكَيْنِ فِي وَصْفِ الْأَبْيَضِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُلْحَظْ ذَلِكَ. وَ مِنْهُ يَظْهَرُ أَنَّ مِثْلَ مُحَمَّدٍ وَ جَعْفَرٍ يَصْدُقُ عَلَيْهِمَا أَنَّهُمَا مُتَخَالِفَانِ بِالنَّظَرِ إِلَى اخْتِلَافِهِمَا فِي شَخْصِيَّتِهِمَا، وَ يَصْدُقُ عَلَيْهِمَا مِثْلَانِ بِالنَّظَرِ إِلَى اشْتِرَاكِهِمَا وَ تَمَاثُلِهِمَا فِي النَّوْعِ، وَ هُوَ الْإِنْسَانُ. وَ كَذَا يُقَالُ عَنِ الْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ هُمَا مُتَخَالِفَانِ مِنْ جِهَةِ تَغَايُرِهِمَا فِي الْإِنْسَانِيَّةِ وَ الْفَرَسِيَّةِ، وَ مِثْلَانِ بِاعْتِبَارِ اشْتِرَاكِهِمَا فِي الْحَيَوَانِيَّةِ. وَ هَكَذَا فِي مِثْلِ الْقُطْنِ وَ الثَّلْجِ. الْحَيَوَانِ وَ النَّبَاتِ. الشَّجَرِ وَ الْحَجَرِ. وَ يَظْهَرُ أَيْضاً أَنَّ التَّخَالُفَ لَا يَخْتَصُّ بِالشَّيْئَيْنِ اللَّذَيْنِ يُمْكِنُ أَنْ يَجْتَمِعَا، فَإِنَّ الْأَمْثِلَةَ الْمَذْكُورَةَ قَرِيباً لَا يُمْكِنُ فِيهَا الِاجْتِمَاعُ، مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْمُتَقَابِلَاتِ ـ كَمَا سَيَأْتِي ـ وَ لَا مِنَ الْمُتَمَاثِلَاتِ حَسَبَ الِاصْطِلَاحِ. ثُمَّ إِنَّ التَّخَالُفَ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى مَا يُقَابِلُ التَّمَاثُلَ، فَيَشْمَلُ التَّقَابُلَ أَيْضاً، فَيُقَالُ لِلْمُتَقَابِلِينَ عَلَى هَذَا الِاصْطِلَاحِ إِنَّهُمَا مُتَخَالِفَانِ.

۲- "**متخالفان**" دو متغایر امور ہیں اس حیثیت سے کہ وہ متغایر ہیں؛[یعنی ان کی مغایرت کے لحاظ سے انہیں متخالف کہا جاتا ہے]۔ اور اگر وہ صفات میں سے ہوں تو ان کے ایک ہی محل میں جمع ہونے میں کوئی مانع نہیں، جیسے انسان اور گھوڑا اس حیثیت سے کہ وہ انسان اور گھوڑا ہیں، نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ حیوانیت میں شریک ہیں۔ اور نیز جیسے: پانی اور ہوا، آگ اور مٹی، سورج اور چاند، آسمان اور زمین۔ اور جیسے سیاہی اور مٹھاس، لمبائی اور باریکی، شجاعت اور سخاوت، سفیدی

اور گرمی۔ دو متخالف امور کا ایک ہی محل میں جمع ہونا، اگر وہ صفات ہوں [نہ کہ ذوات]، ایک ممکن امر ہے؛ [جیسے سیاہی اور مٹھاس جو کھجور میں جمع ہو جاتے ہیں۔] تخالف کبھی[1] "شخص" میں ہوتا ہے، جیسے محمد اور جعفر—البتہ اس صورت میں کہ ان کا نوعِ انسان میں اشتراک لحاظ اور اعتبار نہ کیا جائے—اور کبھی "نوع" میں ہوتا ہے، جیسے انسان اور گھوڑا—البتہ اس صورت میں کہ ان کا جنسِ حیوان میں اشتراک اعتبار نہ کیا جائے—اور کبھی "جنس" میں ہوتا ہے، جیسے روئی اور برف[2]؛ اگرچہ یہ دونوں سفیدی، جو ان پر عارض ہونے والا وصف ہے، میں مشترک ہیں، لیکن یہ اشتراک لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مثلاً محمد اور جعفر، ان کے شخصی اختلاف کے پیشِ نظر، "متخالف" کہلائے جا سکتے ہیں؛ اور ان کے نوعِ انسان میں اشتراک و تماثل کے پیشِ نظر، "مثلان" کہلائے جا سکتے ہیں۔ اسی طرح انسان اور گھوڑا، اپنی انسانیت اور گھوڑے پن میں تغایر کی جہت سے "متخالف" ہیں؛ اور حیوانیت میں اشتراک کے اعتبار سے "مثلان" ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تخالف صرف ان دو چیزوں تک محدود نہیں جو جمع ہو سکتی ہیں، کیونکہ ابھی ذکر کردہ مثالوں میں اجتماع ممکن نہیں، باوجود اس کے کہ وہ نہ تو متقابلات میں سے ہیں—جیسا کہ آگے آئے گا—اور نہ ہی اصطلاح کے مطابق متماثلات ہیں۔ پھر یہ کہ تخالف کا

---

[1] یہ تقسیم صرف اسی صورت میں مفید ہے جب متخالفین کی کوئی مشترک جہت ہو، اگرچہ وہ جہت ملحوظ نہ ہو۔ لیکن دو متخالف امور جن کی کوئی مشترک جہت نہ ہو، ان کا ہر ایک شخص، جنس اور نوع میں تخالف، ان کے دوسرے دو امور میں تخالف کو بھی لازم کرے گا؛ جیسے نابینا اور پتھر۔ (ف)

[2] روئی اور برف جنسِ عالی اور جنسِ متوسط میں مشترک ہیں؛ کیونکہ دونوں جوہر اور جسم ہیں۔ اور اس لیے بہتر ہے کہ جسم اور مربع کی مثال دی جائے، کہ ہر ایک ایک خاص جنسِ عالی میں داخل ہے، اور ماہیت ہونے میں مشترک ہیں؛ یا حرارت اور ابوت کی مثال دی جائے، کہ عرض ہونے میں مشترک ہیں۔ (ف)

اطلاق کبھی اس پر بھی ہوتا ہے جو تماثل کے مقابل ہو، تو اس میں تقابل بھی شامل ہو جاتا ہے، اور اس اصطلاح کے مطابق متقابلین کو بھی متخالفان کہا جاتا ہے۔

٣ـ اَلْمُتَقَابِلَانِ: هُمَا الْمَعْنَيَانِ الْمُتَنَافِرَانِ اللَّذَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ، كَالْإِنْسَانِ وَ اللَّاإِنْسَانِ، وَ الْأَعْمَى وَ الْبَصِيرِ، وَ الْأُبُوَّةِ وَ الْبُنُوَّةِ، وَ السَّوَادِ وَ الْبَيَاضِ. فَبِقَيْدِ وَحْدَةِ الْمَحَلِّ دَخَلَ مِثْلُ التَّقَابُلِ بَيْنَ السَّوَادِ وَ الْبَيَاضِ مِمَّا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي الْوُجُودِ، كَبَيَاضِ الْقِرْطَاسِ وَ سَوَادِ الْحِبْرِ. وَ بِقَيْدِ وَحْدَةِ الْجِهَةِ دَخَلَ مِثْلُ التَّقَابُلِ بَيْنَ الْأُبُوَّةِ وَ الْبُنُوَّةِ مِمَّا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مِنْ جِهَتَيْنِ، إِذْ قَدْ يَكُونُ شَخْصٌ أَباً لِشَخْصٍ وَ ابْناً لِشَخْصٍ آخَرَ. وَ بِقَيْدِ وَحْدَةِ الزَّمَنِ دَخَلَ مِثْلُ التَّقَابُلِ بَيْنَ الْحَرَارَةِ وَ الْبُرُودَةِ مِمَّا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ فِي زَمَانَيْنِ، إِذْ قَدْ يَكُونُ جِسْمٌ بَارِداً فِي زَمَانٍ، وَ نَفْسُهُ حَارّاً فِي زَمَانٍ آخَرَ.

٣- **"متقابلان"** دو متنافر [اور ایک دوسرے سے گریزاں] معانی ہیں، جن کا ایک ہی محل میں ایک ہی جہت سے اور ایک ہی وقت میں جمع ہونا محال ہے، جیسے انسان اور ناانسان، نابینا اور بینا[1]، باپ ہونا اور بیٹا ہونا، سیاہی اور سفیدی۔ پس **قیدِ وحدتِ محل** سے ایسے موارد، جیسے سیاہی اور سفیدی کا

---

[1] تقابلِ عدم و ملکہ در حقیقت "نابینائی اور بینائی" کے درمیان قائم ہے، نہ کہ نابینا اور بینا۔ کیونکہ نابینائی ایک عدمی امر ہے، جبکہ نابینا ایک وجودی امر ہے۔ مگر یہ کہ ہم مشتق کی بساطت کو قبول کریں، اور کہیں کہ مشتق کا معنی وہی اس کے مبدأ کا مفہوم ہے، اور ان کا اختلاف صرف اس میں ہے کہ مشتق لا بشرط ہے جبکہ مبدأ بشرط لا ہے۔ (ف)

تقابل[1]، جو وجود میں [لیکن دو مختلف محلوں میں] جمع ہوسکتے ہیں — جیسے کاغذ کی سفیدی اور سیاہی کی سیاہی — تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اور **قیدِ وحدتِ جہت** سے ایسے موارد، جیسے باپ ہونا اور بیٹا ہونا کا تقابل، جو ایک ہی محل میں لیکن دو مختلف جہتوں سے جمع ہوسکتے ہیں — کیونکہ کبھی ایک شخص ایک کا باپ اور دوسرے کا بیٹا ہوتا ہے — تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اور **قیدِ وحدتِ زمان**، سے ایسے موارد، جیسے گرمی اور سردی کا تقابل، جو ایک ہی محل میں لیکن دو زمانوں میں جمع ہوسکتے ہیں — کیونکہ کبھی کوئی جسم ایک وقت میں سرد ہوتا ہے اور دوسرے وقت میں گرم ہو جاتا ہے — تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں۔

أَقْسَامُ التَّقَابُلِ/تقابل کی اقسام

لِلتَّقَابُلِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ:

١ـ **تَقَابُلُ النَّقِيضَيْنِ**: أَوِ السَّلْبِ وَ الْإِيجَابِ، مِثْلُ: إِنْسَانٍ وَ لَا إِنْسَانٍ، سَوَادٍ وَ لَا سَوَادٍ، مُنِيرٍ وَ غَيْرِ مُنِيرٍ. وَ النَّقِيضَانِ: أَمْرَانِ وُجُودِيٌّ، وَ عَدَمِيٌّ أَيْ عَدَمٌ لِذَلِكَ الْوُجُودِيِّ، وَ هُمَا لَا يَجْتَمِعَانِ وَ لَا يَرْتَفِعَانِ بِبَدِيهَةِ الْعَقْلِ، وَ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَهُمَا.

تقابل کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ **تقابلِ نقیضین**: یا تقابلِ ایجاب و سلب؛ جیسے: انسان اور ناانسان، سیاہی اور ناسیاہی، روشن کرنے والا اور غیر روشن کرنے والا۔ ہمیشہ دو نقیضوں میں سے ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہوتا

---

[1] یہ بات ذہن میں رہے کہ وحدتِ محل اور وحدتِ زمان تمام اقسامِ تقابل کے اجتماع کے امتناع کے لیے قید ہیں، لیکن وحدتِ جہت متضایفین کے ساتھ مخصوص ہے، جن کا اجتماع دو مختلف جہتوں سے جائز ہے۔

(ف)

ہے؛ یعنی اسی وجودی امر کا عدم۔ دو نقیضوں کا اجتماع اور ارتفاع عقل کی بداہت سے محال اور ناممکن ہے، اور ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

٢ـ **تَقَابُلُ الْمَلَكَةِ وَ عَدَمِهَا**: كَالْبَصَرِ وَ الْعَمَى، وَ الزِّوَاجِ وَ الْعُزُوبَةِ، فَالْبَصَرُ مَلَكَةٌ وَ الْعَمَى عَدَمُهَا، وَ الزِّوَاجُ مَلَكَةٌ وَ الْعُزُوبَةُ عَدَمُهَا. وَ لَا يَصِحُّ أَنْ يَحِلَّ الْعَمَى إِلَّا فِي مَوْضِعٍ يَصِحُّ فِيهِ الْبَصَرُ، لِأَنَّ الْعَمَى لَيْسَ هُوَ عَدَمَ الْبَصَرِ مُطْلَقاً، بَلْ عَدَمَ الْبَصَرِ الْخَاصِّ، وَ هُوَ عَدَمُهُ فِي مَنْ شَأْنُهُ أَنْ يَكُونَ بَصِيراً. وَ كَذَا الْعُزُوبَةُ لَا تُقَالُ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ يَصِحُّ فِيهِ الزِّوَاجُ، لَا عَدَمَ الزِّوَاجِ مُطْلَقاً. فَهُمَا لَيْسَا كَالنَّقِيضَيْنِ لَا يَرْتَفِعَانِ وَ لَا يَجْتَمِعَانِ، بَلْ هُمَا يَرْتَفِعَانِ، وَ إِنْ كَانَ يَمْتَنِعُ اجْتِمَاعُهُمَا، فَالْحَجَرُ لَا يُقَالُ فِيهِ أَعْمَى وَ لَا بَصِيرٌ، وَ لَا أَعْزَبُ وَ لَا مُتَزَوِّجٌ، لِأَنَّ الْحَجَرَ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيراً، وَ لَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ مُتَزَوِّجاً. إِذَنْ، الْمَلَكَةُ وَ عَدَمُهَا: أَمْرَانِ وُجُودِيٌّ وَ عَدَمِيٌّ لَا يَجْتَمِعَانِ، وَ يَجُوزُ أَنْ يَرْتَفِعَا فِي مَوْضِعٍ لَا تَصِحُّ فِيهِ الْمَلَكَةُ.

٢- **تقابلِ ملکہ و عدمِ ملکہ**: جیسے بینائی اور نابینائی، شادی شدہ ہونا اور کنوارا ہونا۔ بینائی ملکہ ہے اور نابینائی اس ملکہ کا نہ ہونا ہے۔ اسی طرح شادی شدہ ہونا ملکہ ہے اور کنوارا ہونا اس ملکہ کا نہ ہونا ہے۔

نابینائی صرف اسی جگہ متحقق ہوتی ہے جہاں بینائی کے وجود کا امکان ہو[1]؛ کیونکہ نابینائی مطلق طور پر بینائی کا نہ ہونا نہیں ہے، بلکہ ایک خاص بینائی کا نہ ہونا ہے، یعنی اس میں بینائی کا نہ ہونا جو بینا

---

[1] اور یہاں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدم و ملکہ، ضدین کی طرح، لازماً صفت ہونے چاہئیں۔ بلکہ تقابل کی اقسام میں سے، صرف تقابلِ تناقض ہی ذوات کے درمیان قائم ہوتا ہے۔ (ف)

ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسی طرح کنوارا ہونا صرف اسی مورد میں اطلاق ہوتا ہے جہاں شادی کا امکان ہو، نہ یہ کہ شادی شدہ نہ ہونا مطلقاً اور ہر جگہ کنوارا ہونا کہلائے۔ لہٰذا، ملکہ اور اس کا عدم، نقیضین کی طرح نہیں ہیں کہ ان کا اجتماع اور ارتفاع دونوں محال ہوں، بلکہ صرف ان کا اجتماع محال ہے، اور ان کا ارتفاع ممکن ہے۔ مثلاً، پتھر، نہ نابینا ہے اور نہ بینا، نہ کنوارا ہے اور نہ شادی شدہ؛ کیونکہ پتھر نہ بینائی کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ شادی شدہ ہونے کی۔

لہٰذا، ملکہ وعدمِ ملکہ عبارت ہیں: «أمران وجودی و عدمی، لا یجتمعان و یجوز ان یرتفعا فی موضع لا تصح فیه الملکة» دو وجودی اور عدمی امور جو جمع نہیں ہو سکتے، لیکن ایسی جگہ پر مرتفع (اٹھ) سکتے ہیں (دونوں معدوم ہو سکتے ہیں) جہاں ملکہ کے پائے جانے کی صلاحیت نہ ہو۔

٣ـ **تَقَابُلُ الضِّدَّيْنِ**: كَالْحَرَارَةِ وَ الْبُرُودَةِ، وَ السَّوَادِ وَ الْبَيَاضِ، وَ الْفَضِيلَةِ وَ الرَّذِيلَةِ، وَ التَّهَوُّرِ وَ الْجُبْنِ، وَ الْخِفَّةِ وَ الثِّقْلِ. وَ الضِّدَّانِ: هُمَا الْوُجُودِيَّانِ الْمُتَعَاقِبَانِ عَلَى مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ، وَ لَا يُتَصَوَّرُ اجْتِمَاعُهُمَا فِيهِ، وَ لَا يَتَوَقَّفُ تَعَقُّلُ أَحَدِهِمَا عَلَى تَعَقُّلِ الْآخَرِ. وَ مِنْ كَلِمَةِ «الْمُتَعَاقِبَانِ عَلَى مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ» يُفْهَمُ أَنَّ الضِّدَّيْنِ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَا صِفَتَيْنِ، فَالذَّاتَانِ مِثْلُ إِنْسَانٍ وَ فَرَسٍ لَا يُسَمَّيَانِ بِالضِّدَّيْنِ. وَ كَذَا الْحَيَوَانُ وَ الْحَجَرُ وَ نَحْوُهُمَا. بَلْ مِثْلُ هَذِهِ تَدْخُلُ فِي الْمَعَانِي الْمُتَخَالِفَةِ، كَمَا تَقَدَّمَ. وَ بِكَلِمَةِ «لَا يَتَوَقَّفُ تَعَقُّلُ أَحَدِهِمَا عَلَى تَعَقُّلِ الْآخَرِ» يَخْرُجُ الْمُتَضَايِفَانِ، لِأَنَّهُمَا أَمْرَانِ وُجُودِيَّانِ أَيْضاً، وَ لَا يُتَصَوَّرُ اجْتِمَاعُهُمَا فِيهِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ، وَ لَكِنَّ تَعَقُّلَ أَحَدِهِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَعَقُّلِ الْآخَرِ. وَ سَيَأْتِي.

۳- **تقابلِ ضدین:** جیسے گرمی اور سردی، سیاہی اور سفیدی، فضیلت اور رذیلت، بے باکی اور بزدلی، ہلکاپن اور بھاری پن۔

ضدین عبارت ہیں: «الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد، و لا يتصور اجتماعهما فيه، و لا يتوقف تعقّل احدهما على تعقّل الآخر» دو وجودی امور جو یکے بعد دیگرے ایک ہی موضوع پر وارد ہوں، اور ان کا اس میں جمع ہونا ناممکن ہو، اور ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے تصور پر موقوف نہ ہو، [اور ہر ایک کو دوسرے کے بغیر اور اس سے مستقل طور پر تصور کیا جا سکے][1]۔ عبارت "یکے بعد دیگرے ایک ہی موضوع پر وارد ہوں" سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ضدین کا صفت ہونا لازمی ہے۔ لہٰذا، دو ذاتیں، جیسے انسان اور گھوڑا، حیوان اور پتھر وغیرہ کو "ضدین" نہیں کہا جاتا؛ ایسے موارد متخالف معانی میں داخل ہوتے ہیں، جیسا کہ گزر چکا ہے۔

اور "ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے تصور پر موقوف نہ ہو" کی قید سے متضایفین تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں؛ کیونکہ متضایفین، اگرچہ دو وجودی امر ہیں جو ایک ہی محل میں ایک ہی جہت سے جمع نہیں ہوتے، لیکن ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے تصور پر موقوف ہوتا ہے۔ اس کا ذکر عنقریب آئے گا۔

۴ـ **تَقَابُلُ الْمُتَضَايِفَيْنِ:** مِثْلُ: الْأَبِ وَ الِابْنِ، الْفَوْقِ وَ التَّحْتِ، الْمُتَقَدِّمِ وَ الْمُتَأَخِّرِ، الْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُولِ، الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ. وَ أَنْتَ إِذَا لَاحَظْتَ هَذِهِ الْأَمْثِلَةَ تَجِدُ: أَوَّلاً: أَنَّكَ إِذَا تَعَقَّلْتَ أَحَدَ الْمُتَقَابِلَيْنِ مِنْهَا لَا بُدَّ أَنْ

---

[1] مشائین نے متضادین کی تعریف اس طرح کی ہے: دو وجودی امر جو متضایف نہ ہوں، ایک ہی موضوع پر یکے بعد دیگرے آئیں، ایک ہی جنسِ قریب کے تحت داخل ہوں اور ان کے درمیان انتہائی اختلاف ہو۔ اس تعریف کی وضاحت اور جائزہ کے لیے نہایۃ الحکمۃ، مرحلہ ہفتم کے فصل نہم کو دیکھیں۔ (غ)

تَتَعَقَّلَ مَعَهُ مُقَابِلَهُ الْآخَرَ. ثَانِياً: أَنَّ شَيْئاً وَاحِداً لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعاً لِلْمُتَضَايِفَيْنِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ. ثَالِثاً: أَنَّ الْمُتَقَابِلِينَ فِي بَعْضِ هَذِهِ الْأَمْثِلَةِ الْمَذْكُورَةِ أَوَّلاً، يَجُوزُ أَنْ يَرْتَفِعَا. وَ عَلَى هَذَا الْبَيَانِ يَصِحُّ تَعْرِيفُ الْمُتَضَايِفَيْنِ بِأَنَّهُمَا: «الْوُجُودِيَّانِ اللَّذَانِ يَتَعَقَّلَانِ مَعاً، وَ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ، وَ يَجُوزُ أَنْ يَرْتَفِعَا».

۴-**تقابلِ متضایفین:** جیسے: باپ اور بیٹا، اوپر اور نیچے، پہلے اور بعد میں، علت اور معلول، خالق اور مخلوق۔ ان مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ:

اولاً: اگر تضایف کے دو طرفوں میں سے ایک کا تصور کیا جائے، تو دوسری طرف کا تصور بھی لامحالہ ہوگا۔ مثلاً اگر آپ تصور کریں کہ فلاں شخص باپ یا علت ہے، تو لامحالہ اس کے ساتھ یہ بات آپ کے ذہن میں آئے گی کہ اس شخص کا کوئی بیٹا یا معلول ہے۔

ثانیاً: ایک شے ایک ہی جہت سے دو متضایف امور کا موضوع نہیں بن سکتی۔ مثلاً ایک شخص ایک ہی فرد کے نسبت سے باپ بھی ہو اور بیٹا بھی، یہ ممکن نہیں۔ ہاں، یہ ممکن ہے کہ وہ ایک شخص کا باپ ہو اور دوسرے شخص کا بیٹا ہو۔

ثالثاً: مذکورہ مثالوں میں سے بعض میں، دو متقابل امور کا ارتفاع (دونوں کا نہ پایا جانا) ممکن ہے۔ مثلاً واجب الوجود نہ اوپر ہے نہ نیچے، اور پتھر نہ باپ ہے نہ بیٹا۔ اور اگر بعض معاملات میں متضایفین کا ارتفاع کبھی واقع نہ ہو، تو یہ اس معاملے کی خاص خصوصیت کی وجہ سے ہے، نہ کہ ان کے متضایف ہونے کی وجہ سے۔ مثلاً علت و معلول کے معاملے میں، ہر شے یا تو علت ہے یا معلول اور ان دو حالتوں سے خالی نہیں۔

لہٰذا، متضایفین کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے: «هما الوجوديان اللذان يتعقّلان معا و لا يجتمعان فی موضوع واحد من جهة واحدة و يجوز ان يرتفعا»

"وہ دو وجودی امر ہیں جن کا تصور ایک ساتھ کیا جاتا ہے، اور وہ ایک ہی موضوع میں ایک ہی جہت سے جمع نہیں ہوسکتے، لیکن ان کا ارتفاع جائز ہے[1]۔"

خلاصۂ مطالب/موضوعات کا خلاصہ

الفاظ کی تقسیمات

لفظِ مستعمل کو اس کے معنی کے لحاظ سے تین عمومی تقسیمات میں بانٹا جاتا ہے:

۱. **واحد لفظ کی تقسیم:** اس کی پانچ قسمیں ہیں: **مختص** (ایک معنی والا)، **مشترک** (کئی معانی والا جن میں مناسبت نہ ہو)، **منقول** (کئی معانی والا جن میں مناسبت ہو اور ایک وضع دوسری کے بعد ہو)، **مرتجل** (منقول کی طرح لیکن مناسبت کے بغیر)، اور **حقیقت و مجاز** (ایک معنی حقیقی، باقی مجازی)۔

۲. **متعدد الفاظ کی تقسیم:** اس کی دو قسمیں ہیں: **ترادف** (کئی الفاظ، ایک معنی) اور **تباین** (کئی الفاظ کے مختلف معانی)۔

۳. **مطلق لفظ کی تقسیم:** اس کی دو قسمیں ہیں: **مفرد** اور **مرکب**۔

متباین الفاظ کی اقسام

متباین الفاظ کے معانی میں تین طرح کا تعلق ہوسکتا ہے:

---

[1] اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ دیگر قیود متضایفین کی جامع و مانع شناخت کے لیے کافی ہیں، "ان کا ارتفاع جائز ہے" کی قید ذکر کرنے کی مزید ضرورت نہیں۔ بلکہ تعریف میں اس قید کا وجود نقصان دہ ہے؛ کیونکہ یہ متضایفین کے بعض موارد، جیسے علت و معلول، کو تعریف سے باہر کر دیتا ہے۔ اور مؤلف کی ان موارد کو شامل کرنے کی توجیہ تکلف آمیز ہے۔ (ف)

۱. **تماثل (مثلان):** جب دو مختلف الفاظ کے معانی کسی ایک حقیقت میں شریک ہوں، جیسے "زید" اور "عمرو" (دونوں انسان ہیں)۔

۲. **تخالف (متخالفان):** جب دو معانی ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں، جیسے "انسان" اور "گھوڑا"۔

۳. **تقابل (متقابلان):** جب دو معانی ایسے متنافر ہوں کہ ایک جگہ جمع نہ ہو سکیں۔ اس کی چار قسمیں ہیں:

- **تقابلِ نقیضین:** (ایجاب و سلب) جیسے "انسان" اور "لاانسان"۔ یہ نہ جمع ہو سکتے ہیں نہ اٹھ سکتے ہیں۔
- **تقابلِ ملکہ و عدمِ ملکہ:** جیسے "بینائی" اور "نابینائی"۔ یہ جمع نہیں ہو سکتے لیکن اٹھ سکتے ہیں (جیسے پتھر نہ بینا ہے نہ نابینا)۔
- **تقابلِ ضدین:** دو وجودی امر جو ایک جگہ جمع نہ ہوں، جیسے "سیاہی" اور "سفیدی"۔
- **تقابلِ متضایفین:** دو وجودی امر جن کا تصور ایک دوسرے کے بغیر نہ ہو، جیسے "باپ" اور "بیٹا"۔

مشقیں اور جوابات

تَمْرِينَاتٌ/مشقیں

١ـ بَيِّنِ الْمُتَرَادِفَةَ وَ الْمُتَبَايِنَةَ مِنْ هَذِهِ الْأَمْثِلَةِ بَعْدَ التَّدْقِيقِ فِي كُتُبِ اللُّغَةِ:

كِتَابٌ وَ سِفْرٌ / فَرَسٌ وَ صَاهِلٌ / شَاعِرٌ وَ نَاظِمٌ / مُتَكَلِّمٌ وَ لَسِنٌ / مَقُولٌ وَ لِسَانٌ / لَيْلٌ وَ مَسَاءٌ / عَيْنٌ وَ نَاظِرٌ / مُصْغٍ وَ سَامِعٌ / جُلُوسٌ وَ

قُعُودٌ / كَفٌّ وَ يَدٌ / قَدٌّ وَ قَطْعٌ / خَطِيبٌ وَ مِصْقَعٌ

۱۔ کتبِ لغت میں تحقیق و تدقیق کے بعد، درج ذیل مثالوں میں سے مترادف اور متباین کو متعیّن کریں:

کتاب و سفر/فرس و صاھل (ہنہنانے والا)/شاعر و ناظم/متکلّم و لَسِن (فصیح)/مقول و لسان/لیل و مساء/عین و ناظر/مصغی و سامع/جلوس و قعود/کف و ید/قدّ (لمبائی میں کاٹنا) و قطع/خطیب و مصقع (بلیغ خطیب)

جواب:

- **مترادف:**
  - **کتاب و سفر:** (کتاب)
  - **مصغی و سامع:** (سننے والا)
  - **جلوس و قعود:** (بیٹھنا)
  - **خطیب و مصقع:** (فصیح و بلیغ خطیب)
- **متباین:**
  - **فرس و صاھل:** (گھوڑا اور ہنہنانے والا؛ ایک ذات ہے اور دوسرا صفت)
- **شاعر و ناظم:** (شاعر اور نظم کہنے والا؛ شاعر میں تخیل اور فنکاری کا مفہوم غالب ہے جبکہ ناظم میں صرف وزن پر ترتیب دینے کا۔ ان میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے)۔
  - **متکلّم و لسن:** (بات کرنے والا اور فصیح بات کرنے والا؛ ایک عام ہے دوسرا خاص)
  - **مقول و لسان:** (کہی ہوئی بات اور زبان)
  - **لیل و مساء:** (رات اور شام)

- **عین وناظر:** (آنکھ اور دیکھنے والا؛ ایک عضو ہے دوسرا فاعل)
- **کف وید:** (ہتھیلی اور ہاتھ: کف، ید کا جز ہے)
- **قدّو قطع:** (کاٹنا؛ قد میں لمبائی کا مفہوم ہے جبکہ قطع عام ہے)

٢ـ اذْكُرْ ثَلَاثَةَ أَمْثِلَةٍ لِكُلٍّ مِنَ الْمُتَخَالِفَةِ وَ الْمُتَمَاثِلَةِ.

۲۔ متخالف اور متماثل میں سے ہر ایک کی تین مثالیں ذکر کریں۔

جواب:

- **متماثلان:**

۱. زید اور عمرو (دونوں نوعِ انسانی میں مثل ہیں)۔
۲. یہ کتاب اور وہ کتاب (دونوں نوعِ کتاب میں مثل ہیں)۔
۳. ایک سیب اور دوسرا سیب (دونوں نوعِ سیب میں مثل ہیں)۔

- **متخالفان:**

۱. انسان اور پتھر (دو مختلف حقیقتیں ہیں)۔
۲. سیاہی اور مٹھاس (دو مختلف کیفیات جو ایک جگہ جمع ہو سکتی ہیں)۔
۳. علم اور قدرت (دو مختلف صفات)۔

٣ـ بَيِّنْ أَنْوَاعَ التَّقَابُلِ فِي الْأَمْثِلَةِ الْآتِيَةِ:

الْخَيْرُ وَ الشَّرُّ / الْمُنْتَعِلُ وَ الْحَافِي / الْقِيَامُ وَ الْقُعُودُ / الْمُلْتَحِي وَ الْأَمْرَدُ / الْعِلْمُ وَ الْجَهْلُ / الظُّلْمُ وَ الْعَدْلُ / التَّصَوُّرُ وَ التَّصْدِيقُ / الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ / الدَّالُّ وَ الْمَدْلُولُ / النُّورُ وَ الظُّلْمَةُ / الصَّبَاحُ وَ الْمَسَاءُ / الْعَالِمُ وَ الْمَعْلُومُ

۳۔ درج ذیل مثالوں میں تقابل کی اقسام مشخص کریں۔

جواب:

- **تقابلِ تضاد:**
  - خیر و شر
  - قیام و قعود (کھڑا ہونا اور بیٹھنا)
  - ظلم و عدل
  - صباح و مساء (صبح اور شام)
- **تقابلِ ملکہ و عدمِ ملکہ:**
  - المنتعل و الحافی (جوتا پہنے ہوئے اور ننگے پاؤں)
  - الملتحی و الأمرد (ریش دار اور بے ریش)
  - علم و جہل
  - نور و ظلمت (روشنی اور تاریکی)
  - حرکت و سکون
- **تقابلِ تضایف:**
  - الدال و المدلول (دلالت کرنے والا اور جس پر دلالت ہو)
  - العالم و المعلوم (جاننے والا اور جانی گئی چیز)
- **تقابلِ نقیضین:**
  - تصور و تصدیق (ایک ہی ذہنی حالت میں یا تصور ہو گا یا تصدیق، دونوں ایک ساتھ نہیں اور دونوں کا ارتفاع بھی ممکن نہیں)۔

٣ - اَلْمُفْرَدُ وَالْمُرَكَّبُ/مفرد اور مرکب

يَنْقَسِمُ اللَّفْظُ مُطْلَقاً ـ غَيْرَ مُعْتَبَرٍ فِيهِ أَنْ يَكُونَ وَاحِداً أَوْ مُتَعَدِّداً ـ إِلَى قِسْمَيْنِ:

أـ **اَلْمُفْرَدُ**: وَ يَقْصِدُ الْمَنْطِقِيُّونَ بِهِ:

أَوَّلاً: اللَّفْظُ الَّذِي لَا جُزْءَ لَهُ، مِثْلُ الْبَاءِ مِنْ قَوْلِكَ: كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ، وَ «قِ» فِعْلُ أَمْرٍ مِنْ وَقَى يَقِي.

ثَانِياً: اللَّفْظُ الَّذِي لَهُ جُزْءٌ إِلَّا أَنَّ جُزْءَ اللَّفْظِ لَا يَدُلُّ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى حِينَ هُوَ جُزْءٌ لَهُ، مِثْلُ: مُحَمَّدٍ. عَلِيٍّ. قَرَأَ. عَبْدِ اللهِ. عَبْدِ الْحُسَيْنِ. وَ هَذَانِ الْأَخِيرَانِ إِذَا كَانَا اسْمَيْنِ لِشَخْصَيْنِ فَأَنْتَ لَا تَقْصِدُ بِجُزْءِ اللَّفْظِ «عَبْدٍ» وَ «اللهِ» وَ «الْحُسَيْنِ» مَعْنًى أَصْلاً، حِينَما تَجْعَلُ مَجْمُوعَ الْجُزْأَيْنِ دَالّاً عَلَى ذَاتِ الشَّخْصِ. وَ مَا مَثَلُ هَذَا الْجُزْءِ إِلَّا كَحَرْفِ «م» مِنْ مُحَمَّدٍ، وَ حَرْفِ «ق» مِنْ قَرَأَ.

لفظ عمومی طور پر، اس بات سے قطع نظر کہ وہ واحد ہے یا متعدّد، دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے:

الف: مفرد۔ "مفرد" سے منطقیوں کے نزدیک درج ذیل موارد شامل ہیں:

١. وہ لفظ جس کا کوئی جز نہ ہو؛ جیسے "بِ" جملہ "کتبت بالقلم" (میں نے قلم سے لکھا) میں اور "قِ" جو "وقی-یقی" سے فعل امر ہے (یعنی بچا)۔

٢. وہ لفظ جس کا جز ہو لیکن لفظ کا جز، جب وہ لفظ کا جز ہو، معنی کے جز پر دلالت نہ کرے؛ جیسے محمد، علی، قَرَأَ (پڑھا)، عبد اللہ اور عبد الحسین۔ جب عبداللہ اور عبدالحسین دو اشخاص کے نام ہوں، اور ان دونوں اجزاء کا مجموعہ ایک شخص کی ذات پر دلالت کرے، تو آپ "عبد"، "اللہ" اور "حسین" کے اجزاء سے الگ الگ کوئی معنی مراد نہیں لیتے۔ اور در حقیقت یہ اجزاء محمد کے حرف "م" اور قَرَأَ کے حرف "ق" کی

طرح ہیں۔

نَعَمْ: فِي مَوْضِعٍ آخَرَ قَدْ تَقُولُ: «عَبْدُ اللّٰهِ» وَ تَعْنِي بِعَبْدٍ مَعْنَاهُ الْمُضَافَ إِلَى اللّٰهِ تَعَالَى، كَمَا تَقُولُ: «مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللّٰهِ وَ رَسُولُهُ». وَ حِينَئِذٍ يَكُونُ نَعْتاً لَا اسْماً، وَ مُرَكَّباً لَا مُفْرَداً. أَمَّا لَوْ قُلْتَ: «مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ» فَعَبْدُ اللّٰهِ مُفْرَدٌ، هُوَ اسْمُ أَبِي مُحَمَّدٍ.

ہاں، کسی اور جگہ ممکن ہے "عبداللہ" کہا جائے، اور اس سے اللہ کی طرف مضاف معنی [یعنی اللہ کا بندہ] مراد ہو؛ جیسے جب کہا جاتا ہے "محمدٌ عبدُ اللّٰهِ و رسولُه" (محمد اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں)۔ ایسے موارد میں "عبداللہ" صفت ہے نہ کہ اسم، اور مرکب ہے نہ کہ مفرد۔ لیکن اگر کہا جائے "محمد بنُ عبدِ اللّٰهِ" (محمد، عبداللہ کے بیٹے ہیں) تو یہاں عبداللہ مفرد ہے اور محمد کے والد کا نام ہے۔

أَمَّا النَّحْوِيُّونَ فَعِنْدَهُمْ مِثْلُ «عَبْدِ اللّٰهِ» إِذَا كَانَ اسْماً لِشَخْصٍ مُرَكَّبٌ لَا مُفْرَدٌ، لِأَنَّ الْجِهَةَ الْمُعْتَبَرَةَ لَهُمْ فِي هَذِهِ التَّسْمِيَةِ تَخْتَلِفُ عَنِ الْجِهَةِ الْمُعْتَبَرَةِ عِنْدَ الْمَنَاطِقَةِ. إِذِ النَّحْوِيُّ يَنْظُرُ إِلَى الْإِعْرَابِ وَ الْبِنَاءِ، فَمَا كَانَ لَهُ إِعْرَابٌ أَوْ بِنَاءٌ وَاحِدٌ فَهُوَ مُفْرَدٌ، وَ إِلَّا فَمُرَكَّبٌ، كَعَبْدِ اللّٰهِ عَلَماً، فَإِنَّ «عَبْدَ» لَهُ إِعْرَابٌ، وَ «اللّٰهِ» لَهُ إِعْرَابٌ. أَمَّا الْمَنْطِقِيُّ فَإِنَّمَا يَنْظُرُ الْمَعْنَى فَقَطْ. إِذَنْ: الْمُفْرَدُ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّ هُوَ: «اللَّفْظُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ جُزْءٌ يَدُلُّ[1] عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ حِينَ هُوَ جُزْءٌ».

---

[1] ليتنبه الأساتذة أنّا لم نأخذ في الدلالة قيد القصد كما صنع بعضهم، لأنّا نعتقد أنّ الدلالة لا تحصل بغير القصد. و تعريفنا للدلالة فيما مضى كفيل بالبرهان على ذلك. فمثل (الحيوان الناطق) لو جعل علما لأحد أفراد الإنسان لا يدل

لیکن نحویوں کے نزدیک "عبد اللہ" جیسے الفاظ، یہاں تک کہ جب وہ کسی کا نام ہوں، مرکب ہیں۔ اس اختلافِ نظر کی وجہ یہ ہے کہ: نحوی جس جہت کو مد نظر رکھتے ہیں، وہ منطقیوں کے اعتبار سے مختلف ہے۔ نحوی [عربی زبان میں] معرب اور مبنی ہونے کو دیکھتے ہیں، اور جس چیز کا ایک ہی اعراب یا بناء ہو، اسے مفرد کہتے ہیں؛ ورنہ اسے مرکب کہتے ہیں: جیسے عبد اللہ جب نام ہو۔ کیونکہ "عبد" کا اپنا اعراب ہے اور "اللہ" کا اپنا۔ لیکن منطقی صرف معنی [اور الفاظ کی معانی پر دلالت کے طریقے] کو دیکھتا ہے۔

لہٰذا، منطقی کے نزدیک مفرد عبارت ہے: «اللفظ الذی لیس له جزء یدلّ علی جزء معناه حین هو جزء» "وہ لفظ جس کا کوئی ایسا جز نہ ہو جو اس حالت میں کہ وہ لفظ کا جز ہے، معنی کے کسی جز پر دلالت کرے[1]۔ "[2]

جزؤه علی جزء معناه، و هو مثل (عبد الله) لا فرق بینهما. (منه قدس سرّه)

[1]. اساتذہ کو توجہ دینی چاہیے کہ ہم نے، بعض دوسروں کے برعکس، دلالت میں قصد اور نیت کی قید نہیں لگائی، کیونکہ ہمارا عقیدہ ہے کہ دلالت بغیر قصد کے حاصل نہیں ہوتی۔ اور ہماری دلالت کی تعریف جو پہلے گزر چکی ہے، اس پر دلیل کے لیے کافی ہے۔ پس اگر مثلاً "حیوان ناطق" کو کسی انسان کا نام بنا دیا جائے تو اس کا جز اس کے معنی کے جز پر دلالت نہیں کرے گا، اور یہ "عبد اللہ" کی طرح ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ (منہ قدس سرّہ)

[2]. مصنف (رہ) کتاب "اصول الفقہ" میں دلالت کی بحث میں، پہلے دلالت کو تصوریہ اور تصدیقیہ میں تقسیم کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ تقسیم قولِ مشہور کے مطابق ہے۔ پھر محقق طوسی (رہ) کی آراء سے اقتباس کرتے ہوئے دلالتِ تصوریہ کو سرے سے دلالت ہی شمار نہیں کرتے اور دلالت کو دلالتِ تصدیقیہ میں منحصر مانتے ہیں اور تفصیل سے وضاحت کرتے ہیں کہ ارادہ اور قصد دلالت میں کیوں اور کیسے شرط ہے۔ ان کے فرمان میں ـــ البتہ ـــ بحث کی گنجائش ہے جس کا ابھی موقع نہیں۔ (غ)

ب ـ**اَلْمُرَكَّبُ** :وَ يُسَمَّى الْقَوْلَ، وَ هُوَ اللَّفْظُ الَّذِي لَهُ جُزْءٌ يَدُلُّ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ حِينَ هُوَ جُزْءٌ، مِثْلُ «الْخَمْرُ مُضِرٌّ»، فَالْجُزْآنِ: «الْخَمْرُ» وَ «مُضِرٌّ» يَدُلُّ كُلٌّ مِنْهُمَا عَلَى جُزْءِ مَعْنَى الْمُرَكَّبِ. وَ مِنْهُ «الْغِيبَةُ جَهْدُ الْعَاجِزِ»، فَالْمَجْمُوعُ مُرَكَّبٌ، وَ «جَهْدُ الْعَاجِزِ» مُرَكَّبٌ أَيْضاً. وَ مِنْهُ «شَرُّ الْإِخْوَانِ مَنْ تُكَلَّفُ لَهُ»، فَالْمَجْمُوعُ مُرَكَّبٌ، وَ «شَرُّ الْإِخْوَانِ» مُرَكَّبٌ أَيْضاً. وَ «مَنْ تُكَلَّفُ لَهُ» مُرَكَّبٌ أَيْضاً...

ب: مرکب، جسے "قول" بھی کہا جاتا ہے۔ اور یہ وہ لفظ ہے جس کا جز ہو اور وہ جز جب لفظ کا جز ہو، لفظ کے معنی کے جز پر دلالت کرے؛ جیسے عبارت "شراب مضر ہے"۔ اور نیز جیسے عبارت "غیبت، عاجز کی کوشش ہے"۔ یہ پوری عبارت مرکب ہے، اور "عاجز کی کوشش" بھی مرکب ہے۔ اور "بدترین بھائی وہ ہے جس کے لیے تکلیف اٹھائی جائے"، یہ پوری عبارت مرکب ہے، "بدترین بھائی" بھی مرکب ہے اور "جس کے لیے تکلیف اٹھائی جائے" بھی مرکب ہے۔

أَقْسَامُ الْمُرَكَّبِ/مرکب کی اقسام

الْمُرَكَّبُ: تَامٌّ وَ نَاقِصٌ.

التَّامُّ: خَبَرٌ وَ إِنْشَاءٌ.

مرکب دو قسموں پر مشتمل ہے: تام اور ناقص۔ اور مرکبِ تام یا خبر ہے یا انشاء۔

أ- اَلتَّامُّ وَالنَّاقِصُ/تام اور ناقص

١ـ بَعْضُ الْمُرَكَّبَاتِ لِلْمُتَكَلِّمِ أَنْ يَكْتَفِيَ بِهِ فِي إِفَادَةِ السَّامِعِ، وَ السَّامِعُ لَا يَنْتَظِرُ مِنْهُ إِضَافَةَ لَفْظٍ آخَرَ لِإِتْمَامِ فَائِدَتِهِ، مِثْلُ الصَّبْرُ شَجَاعَةٌ. فَهَذَا هُوَ الْمُرَكَّبُ التَّامُّ. وَ يُعْرَفُ بِأَنَّهُ: «مَا يَصِحُّ لِلْمُتَكَلِّمِ السُّكُوتُ عَلَيْهِ».

٢ـ أَمَّا إِذَا قَالَ: «قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ...» وَ سَكَتَ، فَإِنَّ السَّامِعَ يَبْقَى

مُنْتَظِراً وَ يَجِدُهُ نَاقِصاً، حَتَّى يُتِمَّ كَلَامَهُ. فَمِثْلُ هَذَا يُسَمَّى الْمُرَكَّبَ النَّاقِصَ. وَ يُعْرَفُ بِأَنَّهُ: «مَا لَا يَصِحُّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ».

۱۔ بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں کہ متکلّم ان پر اکتفا کرکے سامع کو اپنا مقصد پہنچا سکتا ہے؛ اور سامع مزید کسی لفظ کا انتظار نہیں کرتا، جیسے: "صبر شجاعت ہے"۔ ایسے مرکبات کو "مرکبِ تام" کہتے ہیں؛ اور اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے: «ما يصحّ للمتكلم السكوت عليه» "وہ کلام جس پر متکلّم کا سکوت کرنا صحیح ہو"۔

۲۔ لیکن اگر متکلّم کہے "ہر انسان کی قیمت..." اور خاموش ہو جائے، تو سامع منتظر رہتا ہے اور کلام کو ناقص پاتا ہے۔ ایسے کلام کو "مرکبِ ناقص" کہتے ہیں، اور اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے: «ما لا يصحّ السكوت عليه» "وہ کلام جس پر سکوت کرنا صحیح نہ ہو"۔

ب۔ اَلْخَبَرُ وَالْإِنْشَاءُ/خبر اور انشاء

كُلُّ مُرَكَّبٍ تَامٍّ لَهُ نِسْبَةٌ قَائِمَةٌ بَيْنَ أَجْزَائِهِ تُسَمَّى النِّسْبَةَ التَّامَّةَ أَيْضاً، وَ هَذِهِ النِّسْبَةُ:

ہر مرکبِ تام میں اس کے اجزاء کے درمیان ایک نسبت قائم ہوتی ہے، جسے نسبتِ تامہ بھی کہتے ہیں۔ یہ نسبت دو طرح کی ہوتی ہے:

١ـ قَدْ تَكُونُ لَهَا حَقِيقَةٌ ثَابِتَةٌ فِي ذَاتِهَا، مَعَ غَضِّ النَّظَرِ عَنِ اللَّفْظِ. وَ إِنَّمَا يَكُونُ لَفْظُ الْمُرَكَّبِ حَاكِياً وَ كَاشِفاً عَنْهَا. فَهَذَا يُسَمَّى الْخَبَرَ. وَ يُعَرَّفُ بِأَنَّهُ: «الْمُرَكَّبُ التَّامُّ الَّذِي يَصِحُّ أَنْ نَصِفَهُ بِالصِّدْقِ أَوِ الْكَذِبِ»[1]. وَ الْخَبَرُ هُوَ الَّذِي يَهُمُّ الْمَنْطِقِيَّ أَنْ يَبْحَثَ عَنْهُ، وَ هُوَ مُتَعَلَّقُ التَّصْدِيقِ.

---

[1] ستأتي اضافة كلمة (لذاته) في تعريف الخبر و الإنشاء في بحث القضايا، فراجع. (منه قدس سرّه)

۱۔ کبھی نسبتِ تامہ کی لفظ سے قطع نظر، اپنی ذات میں ایک ثابت شدہ حقیقت ہوتی ہے۔ اور مرکب لفظ صرف اس کی عکاسی اور اسے ظاہر کرتا ہے۔ جیسے جب کوئی واقعہ پیش آیا ہو، مثلاً بارش، اور آپ اس کی خبر دیں اور کہیں: "بارش ہوئی" یا "کل بارش ہوگی"۔ ایسے کلام کو "خبر"، "**قضیہ**" یا "**قول**" کہتے ہیں۔ **خبر** کا واقعی نسبت کے مطابق ہونا ضروری نہیں؛ کبھی یہ مطابق ہوتی ہے تو سچی ہوتی ہے، اور کبھی مطابق نہیں ہوتی تو جھوٹی ہوتی ہے۔

لہٰذا، خبر عبارت ہے: «المركب التام الذی یصحّ ان نَصِفَه بالصدق او الكذب» "وہ مرکبِ تام جسے ہم سچ یا جھوٹ سے متّصف کر سکیں![1]"۔ منطق کے لیے خبر ہی اہم ہے اور اسی پر وہ بحث کرتا ہے، اور یہی تصدیق کا متعلق ہے۔

٢ـ وَ قَدْ لَا تَكُونُ لِلنِّسْبَةِ التَّامَّةِ حَقِيقَةٌ ثَابِتَةٌ بِغَضِّ النَّظَرِ عَنِ اللَّفْظِ، وَ إِنَّمَا اللَّفْظُ هُوَ الَّذِي يُحَقِّقُ النِّسْبَةَ وَ يُوجِدُهَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ. وَ بِعِبَارَةٍ أَصْرَحَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يُوجِدُ الْمَعْنَى بِلَفْظِ الْمُرَكَّبِ، فَلَيْسَ وَرَاءَ الْكَلَامِ نِسْبَةٌ لَهَا حَقِيقَةٌ ثَابِتَةٌ يُطَابِقُهَا الْكَلَامُ تَارَةً وَ لَا يُطَابِقُهَا أُخْرَى. وَ يُسَمَّى هَذَا الْمُرَكَّبُ الْإِنْشَاءَ. وَ مِنْ أَمْثِلَتِهِ:

١ـ الْأَمْرُ: نَحْوُ «احْفَظِ الدَّرْسَ».

٢ـ النَّهْيُ: نَحْوُ «لَا تُجَالِسْ دُعَاةَ السُّوءِ».

٣ـ الِاسْتِفْهَامُ: نَحْوُ «هَلِ الْمِرِّيخُ مَسْكُونٌ؟».

٤ـ النِّدَاءُ: نَحْوُ «يَا مُحَمَّدُ!».

٥ـ التَّمَنِّي: نَحْوُ «لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ!».

٦ـ التَّعَجُّبُ: نَحْوُ «مَا أَعْظَمَ خَطَرَ الْإِنْسَانِ!».

---

[1] قضایا کی بحث میں ہم خبر اور انشاء کی تعریف میں "لذاتہ" کی قید کا بھی اضافہ کریں گے۔ (منہ قدس سرّہ)

٧ـ الْعَقْدُ: كَإِنْشَاءِ عَقْدِ الْبَيْعِ وَ الْإِجَارَةِ وَ النِّكَاحِ وَ نَحْوِهَا، نَحْوُ بِعْتُ وَ آجَرْتُ وَ أَنْكَحْتُ...

٨ـ الْإِيقَاعُ: كَصِيغَةِ الطَّلَاقِ وَ الْعِتْقِ وَ الْوَقْفِ وَ نَحْوِهَا، نَحْوُ فُلَانَةٌ طَالِقٌ، وَ عَبْدِي حُرٌّ...

وَ هَذِهِ الْمُرَكَّبَاتُ كُلُّهَا لَيْسَ لِمَعَانِيهَا حَقَائِقُ ثَابِتَةٌ فِي أَنْفُسِهَا ـ بِغَضِّ النَّظَرِ عَنِ اللَّفْظِ ـ تَحْكِي عَنْهَا فَتُطَابِقُهَا أَوْ لَا تُطَابِقُهَا، وَ إِنَّمَا مَعَانِيهَا تَنْشَأُ وَ تُوجَدُ بِاللَّفْظِ، فَلَا يَصِحُّ وَصْفُهَا بِالصِّدْقِ وَ الْكَذِبِ. فَالْإِنْشَاءُ هُوَ: «الْمُرَكَّبُ التَّامُّ الَّذِي لَا يَصِحُّ أَنْ نَصِفَهُ بِصِدْقٍ وَ كَذِبٍ».

۲- اور کبھی جملے میں جو نسبتِ تامہ ہے، اس کی لفظ سے قطع نظر کوئی ثابت شدہ حقیقت نہیں ہوتی، بلکہ در حقیقت لفظ ہی متکلّم کے قصد و ارادے سے اس نسبت کو وجود میں لاتا ہے۔ اور واضح تر الفاظ میں، متکلّم مرکب لفظ کے ذریعے معنی کو ایجاد کرتا ہے۔

لہٰذا، کلام کے پیچھے کوئی ایسی ثابت شدہ حقیقت نہیں ہوتی کہ کلام کبھی اس کے مطابق ہو اور کبھی نہ ہو۔ ایسے مرکب کو "**انشاء**" کہتے ہیں۔ انشاء کی بعض مثالیں درج ذیل ہیں:

۱- امر [- کام کا حکم]؛ جیسے: "سبق یاد کرو"۔

۲- نہی [- کام ترک کرنے کا حکم]؛ جیسے: "برے لوگوں کے ساتھ مت بیٹھو"۔

۳- استفہام [- سوال]؛ جیسے: "کیا مریخ آباد ہے؟"۔

۴- نداء [- پکارنا]؛ جیسے: "اے محمد!"۔

۵- تمنی [- آرزو]؛ جیسے: "کاش کہ ہمیں ایک موقع ملتا تو ہم مومنین میں سے ہوتے!"۔

۶- تعجب [- حیرت]؛ جیسے: "انسان کا مقام کتنا عظیم ہے!"۔

۷- عقد؛ جیسے خرید و فروخت، اجارہ، نکاح وغیرہ کے صیغے؛ جیسے: میں نے بیچا، میں نے اجارے پر دیا، میں نے نکاح کیا۔

۸-ایقاع؛ جیسے طلاق، غلام آزاد کرنے، اور وقف کے صیغے؛ جیسے: فلاں عورت کو طلاق ہے؛ اور میرا غلام آزاد ہے۔

ان تمام مرکبات کے معانی کی اپنی ذات میں —لفظ سے قطع نظر— کوئی ثابت شدہ حقیقت نہیں ہوتی جس کی یہ عکاسی کریں، بلکہ ان کے معانی لفظ کے ذریعے ہی پیدا ہوتے ہیں، لہٰذا انہیں سچ یا جھوٹ سے متّصف کرنا صحیح نہیں۔

پس انشاء عبارت ہے: «المركب التام الذى لا يصحّ ان نصفه بصدق و لا كذب» "وہ مرکبِ تام جسے ہم سچ یا جھوٹ سے متّصف نہ کر سکیں"۔

[کیونکہ کسی جملے کا سچا یا جھوٹا ہونا اس بات پر منحصر ہے کہ اس کی کوئی ثابت شدہ حقیقت ہو جس کی وہ عکاسی کر رہا ہو، اور انشاء میں ایسی کوئی ثابت شدہ حقیقت نہیں ہوتی۔]

أَقْسَامُ الْمُفْرَدِ/مفرد کی اقسام

الْمُفْرَدُ: كَلِمَةٌ، اسْمٌ، أَدَاةٌ.

مفرد لفظ یا **کلمہ** ہے، یا **اسم** ہے یا **ادات**۔

١ـ **اَلْكَلِمَةُ** (فعل): وَ هِيَ الْفِعْلُ بِاصْطِلَاحِ النُّحَاةِ. مِثْلُ: كَتَبَ. يَكْتُبُ. أُكْتُبْ. فَإِذَا لَاحَظْنَا هَذِهِ الْأَفْعَالَ أَوِ الْكَلِمَاتِ الثَّلَاثَ نَجِدُهَا:

أَوَّلاً: تَشْتَرِكُ فِي مَادَّةٍ لَفْظِيَّةٍ وَاحِدَةٍ مَحْفُوظَةٍ فِي الْجَمِيعِ، هِيَ (الْكَافُ فَالتَّاءُ فَالْبَاءُ). وَ تَشْتَرِكُ أَيْضاً فِي مَعْنًى وَاحِدٍ، هُوَ مَعْنَى الْكِتَابَةِ، وَ هُوَ مَعْنًى مُسْتَقِلٌّ فِي نَفْسِهِ.

وَ ثَانِياً: تَفْتَرِقُ فِي هَيْئَاتِهَا اللَّفْظِيَّةِ، فَإِنَّ لِكُلٍّ مِنْهَا هَيْئَةً تَخُصُّهَا. وَ تَفْتَرِقُ أَيْضاً فِي دَلَالَتِهَا عَلَى نِسْبَةٍ تَامَّةٍ زَمَانِيَّةٍ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِهَا، وَ هِيَ نِسْبَةُ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُسْتَقِلِّ الْمُشْتَرِكِ فِيهَا إِلَى فَاعِلٍ مَا غَيْرِ مُعَيَّنٍ فِي زَمَانٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ، «فَكَتَبَ» تَدُلُّ عَلَى نِسْبَةِ الْحَدَثِ ـ وَ هُوَ

الْمَعْنَى الْمُشْتَرِكُ ـ إِلَى فَاعِلٍ مَا، وَاقِعَةٍ فِي زَمَانٍ مَضَى. وَ «يَكْتُبُ» عَلَى نِسْبَةِ تَجَدُّدِ الْوُقُوعِ فِي الْحَالِ أَوِ الِاسْتِقْبَالِ إِلَى فَاعِلِهَا. وَ «أُكْتُبْ» عَلَى نِسْبَةِ طَلَبِ الْكِتَابَةِ فِي الْحَالِ مِنْ فَاعِلٍ مَا.

۱۔ **کلمہ:** اور یہ نحویوں کی اصطلاح میں فعل ہے۔ جیسے: کَتَبَ (اس نے لکھا)، یَکْتُبُ (وہ لکھتا ہے)، اُکْتُبْ (لکھ)۔ ان تینوں افعال یا کلمات پر غور کرنے سے ہم پاتے ہیں:

اولاً: یہ تینوں الفاظ ایک ہی لفظی مادے میں مشترک ہیں، جو ان سب میں محفوظ ہے، اور وہ ہے "ک، ت، ب"۔ اسی طرح یہ تینوں ایک ہی معنی میں مشترک ہیں، جو کہ "لکھنا" ہے، اور یہ ایک مستقل معنی ہے۔

ثانیاً: ان کی لفظی ہیئتیں (ساختیں) مختلف ہیں، اور ہر ایک کی اپنی مخصوص ہیئت ہے۔ اسی طرح ہر ایک لفظ ایک خاص تام زمانی نسبت پر دلالت کرتا ہے، جو لفظ کی ہیئت کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتی ہے۔ یہ تام زمانی نسبت اس مشترک مستقل معنی کی ایک غیر معین فاعل کی طرف، زمانوں میں سے کسی ایک معین زمانے میں، نسبت ہے۔ مثلاً "کَتَبَ" ایک کام (جو مشترک معنی ہے) کی ایک غیر معین فاعل کی طرف گزشتہ زمانے میں نسبت پر دلالت کرتا ہے۔ "یَکْتُبُ" اس کام کے حال یا مستقبل میں نئے سرے سے واقع ہونے کی نسبت پر دلالت کرتا ہے۔ اور "اُکْتُبْ" حال میں کسی فاعل سے لکھنے کے طلب کی نسبت پر دلالت کرتا ہے۔

وَ مِنْ هَذَا الْبَيَانِ نَسْتَطِيعُ أَنْ نَسْتَنْتِجَ أَنَّ الْمَادَّةَ الَّتِي تَشْتَرِكُ فِيهَا الْكَلِمَاتُ الثَّلَاثُ تَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي تَشْتَرِكُ فِيهِ. وَ أَنَّ الْهَيْئَةَ الَّتِي تَفْتَرِقُ فِيهَا وَ تَخْتَلِفُ تَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي تَفْتَرِقُ فِيهِ وَ يَخْتَلِفُ فِيهَا. وَ عَلَيْهِ، يَصِحُّ تَعْرِيفُ الْكَلِمَةِ بِأَنَّهَا: «اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ الدَّالُّ بِمَادَّتِهِ عَلَى مَعْنًى مُسْتَقِلٍّ فِي نَفْسِهِ، وَ بِهَيْئَتِهِ عَلَى نِسْبَةِ ذَلِكَ الْمَعْنَى إِلَى فَاعِلٍ لَا بِعَيْنِهِ، نِسْبَةً تَامَّةً زَمَانِيَّةً». وَ بِقَوْلِنَا: نِسْبَةً تَامَّةً تَخْرُجُ الْأَسْمَاءُ

الْمُشْتَقَّةُ، كَاسْمِ الْفَاعِلِ وَ الْمَفْعُولِ وَ الزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ، فَإِنَّهَا تَدُلُّ بِمَادَّتِهَا عَلَى الْمَعْنَى الْمُسْتَقِلِّ، وَ بِهَيْئَاتِهَا عَلَى نِسْبَةٍ إِلَى شَيْءٍ لَا بِعَيْنِهِ فِي زَمَانٍ مَا وَ لَكِنَّ النِّسْبَةَ فِيهَا نِسْبَةٌ نَاقِصَةٌ لَا تَامَّةٌ.

اس بیان سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ ان تینوں کلمات میں مشترک مادہ اسی مشترک معنی پر دلالت کرتا ہے؛ اور وہ ہیئت جس میں وہ مختلف ہیں، اس معنی پر دلالت کرتی ہے جو ان کلمات میں فرق کا باعث ہے۔ لہٰذا، کلمہ کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے: «اللفظ المفرد الدال بمادته على معنى مستقل فی نفسه و بهيأته على نسبة ذلك المعنى الى فاعل لا بعينه نسبة تامة زمانية» **وہ مفرد لفظ جو اپنے مادے کے ذریعے ایک مستقل معنی پر دلالت کرے، اور اپنی ہیئت کے ذریعے اس معنی کی ایک غیر معین فاعل کی طرف ایک تام زمانی نسبت پر دلالت کرے**"۔ "نسبتِ تامہ" کی قید سے اسماءِ مشتقہ، جیسے اسمِ فاعل، اسمِ مفعول، اسمِ زمان اور اسمِ مکان، تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ الفاظ اپنے مادے سے ایک مستقل معنی پر، اور اپنی ہیئت سے اس معنی کی ایک غیر معین شے کی طرف کسی زمانے میں نسبت پر دلالت کرتے ہیں، لیکن ان میں جو نسبت ہے وہ نسبتِ ناقصہ ہے نہ کہ تامہ۔

٢ـ **الِاسْمُ** :وَ هُوَ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنًى مُسْتَقِلٍّ فِي نَفْسِهِ، غَيْرُ مُشْتَمِلٍ عَلَى هَيْئَةٍ تَدُلُّ عَلَى نِسْبَةٍ تَامَّةٍ زَمَانِيَّةٍ. مِثْلُ: مُحَمَّدٍ، إِنْسَانٍ. كَاتِبٍ. سُؤَالٍ. نَعَمْ. قَدْ يَشْتَمِلُ عَلَى هَيْئَةٍ تَدُلُّ عَلَى نِسْبَةٍ نَاقِصَةٍ، كَأَسْمَاءِ الْفَاعِلِ وَ الْمَفْعُولِ وَ الزَّمَانِ وَ نَحْوِهَا، كَمَا تَقَدَّمَ، لِأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى ذَاتٍ لَهَا هَذِهِ الْمَادَّةُ.

٢-اسم: اور یہ وہ مفرد لفظ ہے جو ایک مستقل معنی پر دلالت کرتا ہے، اور ایسی ہیئت پر مشتمل نہیں ہوتا جو تام زمانی نسبت پر دلالت کرے۔ جیسے: محمد، انسان، کاتب، سوال۔ ہاں، کبھی اسم ایسی

ہیئت پر مشتمل ہوتا ہے جو ایک ناقص نسبت پر دلالت کرے؛ جیسے: اسمِ فاعل، اسمِ مفعول، اسمِ زمان اور اس جیسے دیگر۔ کیونکہ یہ الفاظ ایک ایسی ذات پر دلالت کرتے ہیں جو اس مادے سے متّصف ہے۔ [مثلاً "ضارب" اس شخص پر دلالت کرتا ہے جو "ضرب" سے متّصف ہے، اور "موجود" اس ذات پر دلالت کرتا ہے جس میں "وجود" ہے]۔

٣۔ **الْأَدَاةُ**: وَ هِيَ الْحَرْفُ بِاصْطِلَاحِ النُّحَاةِ، وَ هُوَ يَدُلُّ عَلَى نِسْبَةٍ بَيْنَ طَرَفَيْنِ. مِثْلُ: «فِي» الدَّالَّةِ عَلَى النِّسْبَةِ الظَّرْفِيَّةِ، وَ «عَلَى» الدَّالَّةِ عَلَى النِّسْبَةِ الِاسْتِعْلَائِيَّةِ، وَ «هَلْ» الدَّالَّةِ عَلَى النِّسْبَةِ الِاسْتِفْهَامِيَّةِ. وَ النِّسْبَةُ دَائِماً غَيْرُ مُسْتَقِلَّةٍ فِي نَفْسِهَا، لِأَنَّهَا لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا بِطَرَفَيْهَا. فَالْأَدَاةُ تُعَرَّفُ بِأَنَّهَا: «اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنًى غَيْرِ مُسْتَقِلٍّ فِي نَفْسِهِ».

۳- ادات: اور یہ نحویوں کی اصطلاح میں حرف ہے۔ ادات دو چیزوں کے درمیان نسبت پر دلالت کرتا ہے، جو اس کے دو طرف ہوتے ہیں؛ جیسے "میں" جو ظرفیت کی نسبت پر، "پر" جو بلندی کی نسبت پر، اور "کیا" جو استفہام کی نسبت پر دلالت کرتا ہے۔ نسبت ہمیشہ غیر مستقل ہوتی ہے؛ کیونکہ وہ اپنے دو طرفوں کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔ لہٰذا، ادات کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے: «اللفظ المفرد الدالّ علی معنی غیر مستقل فی نفسه» **"وہ مفرد لفظ ہے جو بذاتِ خود ایک غیر مستقل معنی پر دلالت کرتا ہے"۔**

مُلَاحَظَةٌ/ایک نکتہ: الْأَفْعَالُ النَّاقِصَةُ مِثْلُ كَانَ وَ أَخَوَاتُهَا فِي عُرْفِ الْمَنْطِقِيِّينَ ـ عَلَى التَّحْقِيقِ ـ تَدْخُلُ فِي الْأَدَوَاتِ، لِأَنَّهَا لَا تَدُلُّ عَلَى مَعْنًى مُسْتَقِلٍّ فِي نَفْسِهِ، لِتَجَرُّدِهَا عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْحَدَثِ، بَلْ إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى النِّسْبَةِ الزَّمَانِيَّةِ فَقَطْ. فَلِذَلِكَ تَحْتَاجُ إِلَى جُزْءٍ يَدُلُّ عَلَى الْحَدَثِ، نَحْوُ «كَانَ مُحَمَّدٌ قَائِماً»، فَكَلِمَةُ «قَائِمٌ» هِيَ الَّتِي تَدُلُّ عَلَيْهِ.

وَ فِي عُرْفِ النُّحَاةِ مَعْدُودَةٌ مِنَ الْأَفْعَالِ، وَ بَعْضُ الْمَنَاطِقَةِ يُسَمِّيهَا «الْكَلِمَاتِ الْوُجُودِيَّةَ».

افعالِ ناقصہ، جیسے "کان" اور اس کے اخوات، منطقیوں کے عرف میں — تحقیق کے مطابق — ادات میں داخل ہیں، کیونکہ وہ کسی مستقل معنی (حدث) پر دلالت نہیں کرتے[1]، بلکہ صرف زمانی نسبت پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی لیے انہیں ایک ایسے جز کی ضرورت ہوتی ہے جو حدث پر دلالت کرے، جیسے «كَانَ مُحَمَّدٌ قَائِماً» (محمد کھڑا تھا)۔ اس عبارت میں "قائم" کا کلمہ حدث پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ یہ الفاظ نحویوں کی اصطلاح میں افعال میں شمار ہوتے ہیں، اور بعض منطقی انہیں **"کلماتِ وجودیہ"** کہتے ہیں[2]۔

باکمال میل و افتخار، ترجمہ این بخش را با رعایت کامل دستورالعمل های شما ارائه می دهم.

تَمْرِينَاتٌ/مشقیں

١ ـ مَيِّزِ الْأَلْفَاظَ الْمُفْرَدَةَ وَ الْمُرَكَّبَةَ مِمَّا يَأْتِي:

مَكَّةُ الْمُكَرَّمَةُ / تَأَبَّطَ شَرّاً / صَرْدَرُ / جَعْفَرٌ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ / امْرُؤُ الْقَيْسِ / مُنْتَدَى النَّشْرِ / مَلِكُ الْعِرَاقِ / أَبُو طَالِبٍ / النَّجَفُ الْأَشْرَفُ / هَنِيئاً / دِيكُ الْجِنِّ / صَبْراً

۱- درج ذیل مثالوں میں مفرد اور مرکب الفاظ کو مشخص کریں:

مکہ مکرمہ / ابوطالب / جعفر صادق / دیک الجن [1] (مشہور عرب شاعر "عبدالسلام الحمصی" کا لقب

---

[1] حدث سے مراد فعل کا وقوع، حالت کا تحقق یا کوئی بھی ایسا امر ہے جو کسی شے کے ساتھ قائم ہو اور شے اس سے متّصف ہو۔ (م)

[2] شاید ان کا مقصود یہ ہے کہ یہ الفاظ، کلمات یعنی ایسے افعال ہیں جو صرف نسبت کے وجود پر دلالت کرتے ہیں، جیسے فارسی میں افعالِ معین۔ (ف)

ہے۔(م))/پادشاہِ عراق/منتدی النشر (مرکزِ نشر)/ہنیئاً(گوارا ہو)/نجف اشرف/تأبّط شراً[1]/صردر۔[2]/امرؤالقیس/صبراً

جواب:

- **مفرد (بحیثیت علم/نام):** ابو طالب، دیک الجن، تأبط شراً، امرؤ القیس، صردر۔ (منطق کی اصطلاح میں جب ایک مرکب عبارت کسی ایک شخص کا نام بن جائے تو اسے مفرد شمار کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کے اجزاء الگ الگ معنی نہیں دیتے)۔
- **مرکب:**
  - **مرکب ناقص:** مکہ مکرمہ، پادشاہِ عراق، منتدی النشر، نجف اشرف۔
  - **مرکب تام:** جعفر صادق علیہ السلام (کیونکہ "علیہ السلام" ایک مکمل جملہ ہے)، ہنیئاً (دراصل "کان ھنیئا" ہے)، صبراً (دراصل "اصبر صبراً" ہے)۔

٢ ـ مَيِّزِ الْمُرَكَّبَاتِ التَّامَّةَ وَ النَّاقِصَةَ وَ الْخَبَرَ وَ الْإِنْشَاءَ مِمَّا يَأْتِي:
اللّٰهُ أَكْبَرُ / نَجْمَةُ الْقُطْبِ / يَا اللّٰهُ / صَبَاحُ الْخَيْرِ / السَّلَامُ عَلَيْكُمْ / مَاءُ الْفُرَاتِ / غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ / لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ / زُرْ غِبّاً تَزْدَدْ حُبّاً / سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ / شَاعِرٌ وَ نَاظِمٌ

٢۔ مرکب تام، ناقص، خبر اور انشاء کو درج ذیل مثالوں میں مشخص کریں:

---

[1] یہ ایک مشہور کہاوت ہے، اور اس جگہ بولی جاتی ہے جہاں کوئی خفیہ شرارت کا ارادہ کرے۔ یہ عبارت "ثابت بن جابر" کا لقب ہے؛ کیونکہ اس نے ترکش اور تیر دان کو بغل میں دبایا، یا چھری بغل میں لی اور محفل میں آیا، اور اچانک محفل کے کسی شخص پر حملہ کر دیا۔(م)

[2] ظاہراً فارسی زبان کے لفظ "سردار" کا معرب ہے۔(م)

اللہ اکبر/صباح الخیر/غیر المغضوب علیہم/سبحان ربی العظیم و بحمدہ/نجمۃ القطب (قطبی ستارہ)/ السلام علیکم/یا اللہ/آبِ فرات/زر غبا تزدد حبا[1]/شاعر و ناظم/لا الہ الا اللہ

جواب:

- **مرکب تام، خبر:** اللہ اکبر، لا الہ الا اللہ، سبحان ربی العظیم و بحمدہ۔
- **مرکب تام، انشاء:** یا اللہ (ندا)، صباح الخیر (دعا)، السلام علیکم (دعا)، زر غبا تزدد حبا (امر/کہاوت)۔
- **مرکب ناقص:** نجمۃ القطب، ماء الفرات، غیر المغضوب علیہم، شاعر و ناظم۔

٣ ـ اذْكُرْ كَمْ هِيَ الْإِنْشَاءَاتُ وَ الْأَخْبَارُ فِي سُورَةِ الْقَدْرِ.

۳-سورۂ مبارکہ قدر میں کتنے خبر اور کتنے انشاء ہیں؟

جواب:

سورۂ قدر میں ۵ خبریں (خبری جملے) ہیں اور کوئی انشائی جملہ نہیں ہے۔

٤ ـ إِنَّ اللَّفْظَ الْمَحْذُوفَ دَائِماً يُعْتَبَرُ كَالْمَوْجُودِ، فَقَوْلُنَا فِي الْعُنْوَانِ: (تَمْرِينَاتٌ) أَتَعُدُّهُ مُفْرَداً أَمْ مُرَكَّباً؟ وَ لَوْ كَانَ مُرَكَّباً فَمَاذَا تَظُنُّ: أَهُوَ نَاقِصٌ أَمْ تَامٌّ؟

۴-لفظِ محذوف ہمیشہ موجود کی طرح سمجھا جاتا ہے۔ اس بنیاد پر، جب ہم عنوان میں "تمرین" (مشق) کہتے ہیں تو کیا آپ اسے مفرد شمار کریں گے یا مرکب؟ اور اگر مرکب ہے، تو کیا یہ تام ہے یا ناقص؟

جواب:

اسے مرکب تام شمار کیا جائے گا، کیونکہ اصل عبارت "هذه تمرينات" (یہ مشقیں ہیں) یا

---

[1] ملاقات کم کم کرو تاکہ محبت بڑھے۔ (م)

"اقرأ التمرينات "(مشقوں کو پڑھو) جیسی کوئی عبارت محذوف ہے۔

٥ ـ تَأَمَّلْ هَلْ يُمْكِنُ أَنْ يَقَعَ تَقَابُلُ التَّضَادِّ بَيْنَ (الْأَدَوَاتِ)، وَ لِمَاذَا؟

۵- غور کریں کہ کیا "ادات" (حروف) کے درمیان تقابلِ تضاد واقع ہو سکتا ہے؟ اور کیوں؟

جواب:

نہیں، ادات کے درمیان تقابلِ تضاد واقع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ متن کے مطابق، ضدین دو وجودی امر ہوتے ہیں جو ایک موضوع پر یکے بعد دیگرے وارد ہوتے ہیں۔ جبکہ ادات کے معانی مستقل نہیں ہوتے بلکہ رابطے اور نسبت پر دلالت کرتے ہیں، اس لیے وہ اس تعریف پر پورے نہیں اترتے۔

خلاصۂ مطالب (باب اول)

مباحثِ الفاظ کی ضرورت

اگرچہ منطق کا اصل مقصد معانی سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ الفاظ سے، لیکن دو وجوہات کی بنا پر منطق میں الفاظ اور ان کے کچھ عمومی احکام پر گفتگو کرنا ضروری ہے:

۱. **افہام و تفہیم:** انسانوں کے درمیان خیالات کا تبادلہ الفاظ کے ذریعے ہوتا ہے۔ الفاظ ایک سواری کی طرح ہیں جو معانی کو اٹھا کر دوسروں تک پہنچاتے ہیں۔

۲. ذاتی فکر: انسان کی اپنی سوچ کا عمل بھی الفاظ کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے۔ ذہنی منتقلی اکثر الفاظ کے ذریعے ہوتی ہے کیونکہ لفظ اور معنی کے درمیان ایک گہرا ربط قائم ہو جاتا ہے۔

لہٰذا، صحیح فکر کی ترتیب کے لیے الفاظ کے عمومی احوال سے واقفیت ضروری ہے۔

دلالت

- **تعریف:** کسی شے کا اس حالت میں ہونا کہ اس کے علم سے کسی دوسری شے کا علم حاصل ہو۔
- **اقسام:** **عقلی** (جیسے دھوئیں کی آگ پر)، **طبعی** (جیسے کراہنے کی درد پر)، **وضعی** (جیسے الفاظ کی معانی پر)۔
- **دلالتِ لفظی کی اقسام:** **مطابقی** (پورے معنی پر)، **تضمنی** (معنی کے جز پر)، **التزامی** (معنی کے لازم پر)۔

الفاظ کی تقسیمات

الفاظ کی تین عمومی تقسیمات ہیں:

پہلی تقسیم (واحد لفظ کی نسبت سے):

۱. **مختص:** ایک لفظ، ایک معنی۔
۲. **مشترک:** ایک لفظ، کئی معانی (بغیر مناسبت)۔
۳. **منقول:** ایک لفظ، کئی معانی (مناسبت کے ساتھ، ایک وضع دوسری کے بعد)۔
۴. **مرتجل:** منقول کی طرح لیکن بغیر مناسبت۔
۵. **حقیقت و مجاز:** ایک لفظ، ایک حقیقی معنی اور کئی مجازی معانی۔

دوسری تقسیم (متعدّد الفاظ کی نسبت سے):

۱. **ترادف:** کئی الفاظ، ایک معنی۔
۲. **تباین:** کئی الفاظ، کئی مختلف معانی۔

متباین الفاظ کے معانی کی اقسام:

۱. **تماثل (مثلان):** جب دو مختلف الفاظ کے معانی کسی ایک حقیقت میں شریک ہوں

(جیسے "زید" اور "عمرو" دونوں انسان ہیں)۔

۲. **تخالف (متخالفان):** جب دو معانی ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں (جیسے "انسان" اور "پتھر")۔

۳. **تقابل (متقابلان):** جب دو معانی ایسے متنافر ہوں کہ ایک جگہ جمع نہ ہو سکیں۔ اس کی چار قسمیں ہیں:

- **تقابلِ نقیضین:** (ایجاب و سلب) جیسے "انسان" اور "لاانسان"۔
- **تقابلِ ملکہ وعدمِ ملکہ:** جیسے "بینائی" اور "نابینائی"۔
- **تقابلِ ضدین:** دو وجودی امر جو ایک جگہ جمع نہ ہوں، جیسے "سیاہی" اور "سفیدی"۔
- **تقابلِ متضایفین:** دو وجودی امر جن کا تصور ایک دوسرے کے بغیر نہ ہو، جیسے "باپ" اور "بیٹا"۔

تیسری تقسیم (مطلق لفظ کی ساخت کے لحاظ سے):

۱. **مفرد:** وہ لفظ جس کا جز معنی کے جز پر دلالت نہ کرے۔

۲. **مرکب:** وہ لفظ جس کا جز معنی کے جز پر دلالت کرے۔

مرکب کی اقسام: تام (جس پر سکوت صحیح ہو) اور **ناقص**۔ مرکبِ تام کی دو قسمیں ہیں: **خبر** (جس میں سچ اور جھوٹ کا احتمال ہو) اور **انشاء** (جس میں یہ احتمال نہ ہو)۔

مفرد کی اقسام: اسم (مستقل معنی، بغیر زمانہ)، **کلمہ/فعل** (مستقل معنی، مع زمانہ)، **ادات/حرف** (غیر مستقل، نسبتی معنی)۔

باب دوم: مباحثِ کلی

اَلْکُلِّيُّ وَالْجُزْئِيُّ/کلی اور جزئی

يُدْرِكُ الْإِنْسَانُ مَفْهُومَ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي يَحِسُّ بِهَا، مِثْلُ: مُحَمَّدٍ. هَذَا الْكِتَابِ. هَذَا الْقَلَمِ. هَذِهِ الْوَرْدَةِ. بَغْدَادَ. النَّجَفِ... وَ إِذَا تَأَمَّلَهَا يَجِدُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا لَا يَنْطَبِقُ عَلَى فَرْدٍ آخَرَ، وَ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلَى ذَلِكَ الْمَوْجُودِ وَحْدَهُ. وَ هَذَا هُوَ الْمَفْهُومُ الْجُزْئِيُّ. وَ يَصِحُّ تَعْرِيفُهُ بِأَنَّهُ: «الْمَفْهُومُ الَّذِي يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ».

ثُمَّ إِنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا رَأَى جُزْئِيَّاتٍ مُتَعَدِّدَةً، وَ قَاسَ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ، فَوَجَدَهَا تَشْتَرِكُ فِي صِفَةٍ وَاحِدَةٍ، انْتَزَعَ مِنْهَا صُورَةَ مَفْهُومٍ شَامِلٍ يَنْطَبِقُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا. وَ هَذَا الْمَفْهُومُ الشَّامِلُ أَوِ الصُّورَةُ الْمُنْتَزَعَةُ هُوَ الْمَفْهُومُ الْكُلِّيُّ.

انسان ان موجودات کا مفہوم سمجھتا ہے جنہیں وہ محسوس کرتا ہے؛ جیسے محمد، یہ کتاب، یہ قلم، یہ پھول، بغداد اور نجف۔ تھوڑے سے غور و فکر سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مفاہیم ایسے ہیں کہ وہ کسی دوسرے فرد پر منطبق نہیں ہوتے، اور صرف اسی موجود [کہ یہ مفاہیم جس کے احساس کے وقت ذہن میں نقش ہوئے ہیں] پر صادق آتے ہیں۔ ایسے مفاہیم کو "جزئی" کہتے ہیں۔ اور اس کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے: "«اَلْمَفْهُومُ الَّذِي يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ» "–وہ مفہوم ہے جس کا ایک سے زیادہ فرد پر صادق آنا محال ہو۔

اب اگر انسان متعدّد جزئیات کا مشاہدہ کرے، اور ان کا آپس میں موازنہ کرے، اور پھر دیکھے کہ وہ جزئیات ایک صفت میں مشترک ہیں، تو وہ ان جزئیات سے ایک ایسا عام مفہوم اخذ کرے گا جو ان میں سے ہر ایک پر منطبق ہو سکتا ہے۔

یہی عام اور جامع مفہوم، یا انتزاع شدہ صورت، "کلی" کا مفہوم ہے[1]۔

وَ يَصِحُّ تَعْرِيفُهُ بِأَنَّهُ: «الْمَفْهُومُ الَّذِي لَا يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى أَكْثَر مِنْ وَاحِدٍ». مِثْلُ مَفْهُومِ: إِنْسَانٍ، حَيَوَانٍ، مَعْدِنٍ، أَبْيَضَ، تُفَّاحَةٍ، حَجَرٍ، عَالِمٍ، جَاهِلٍ، جَالِسٍ فِي الدَّارِ، مُعْتَرِفٍ بِذَنْبِهِ.

اور اس کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے: " «اَلْمَفْهُومُ الَّذِي لَا يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ» "-وہ مفہوم ہے جس کا ایک سے زیادہ مورد پر منطبق ہونا محال نہ ہو۔ جیسے مفہوم: انسان، حیوان، معدن، سفید، سیب، پتھر، عالم، جاہل، گھر میں بیٹھا ہوا، اپنے گناہ کا اعتراف کرنے والا۔

---

[1] مصنف (رہ) کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ کلی مفہوم ہمیشہ "متعدّد" جزئیات کے مشاہدے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ایسی شرط لازم نہیں ہے اور ممکن ہے کہ ہم کلی مفہوم کو علمِ حضوری سے انتزاع کریں، مثلاً جب ہم وجود کے کلی مفہوم کو اپنے وجود کے علمِ حضوری سے انتزاع کرتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ نفس کا مفہوم ساز نظام یعنی ذہن ایک ہی فرد کے مشاہدے سے اس کا کلی مفہوم بنا لے۔ (غ)

تَكْمِلَةُ تَعْرِيفِ الْجُزْئِيِّ وَالْكُلِّيِّ/ جزئی اور کلی کی تعریف کی تکمیل

لَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ أَفْرَادُ الْكُلِّيِّ مَوْجُودَةً فِعْلاً، فَقَدْ يَتَصَوَّرُ الْعَقْلُ مَفْهُوماً كُلِّيّاً صَالِحاً لِلِانْطِبَاقِ عَلَى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ، مِنْ دُونِ أَنْ يَنْتَزِعَهُ مِنْ جُزْئِيَّاتٍ مَوْجُودَةٍ بِالْفِعْلِ، وَ إِنَّمَا يَفْرِضُ لَهُ جُزْئِيَّاتٍ يَصِحُّ صِدْقُهُ عَلَيْهَا، بَلْ قَدْ يَمْتَنِعُ وُجُودُ حَتَّى فَرْدٍ وَاحِدٍ لَهُ، مِثْلُ مَفْهُومِ «شَرِيكِ الْبَارِي»، وَ مَفْهُومِ «اجْتِمَاعِ النَّقِيضَيْنِ». وَ لَا يَضُرُّ ذَلِكَ فِي كُلِّيَّتِهِ. وَ قَدْ لَا يُوجَدُ لَهُ إِلَّا فَرْدٌ وَاحِدٌ، وَ يَمْتَنِعُ وُجُودُ غَيْرِهِ، مِثْلُ مَفْهُومِ «وَاجِبِ الْوُجُودِ»، لِقِيَامِ الْبُرْهَانِ عَلَى ذَلِكَ، وَ لَكِنَّ الْعَقْلَ لَا يَمْنَعُ مِنْ فَرْضِ أَفْرَادٍ لَوْ وُجِدَتْ لَصَدَقَ عَلَيْهَا هَذَا الْمَفْهُومُ. وَ لَوْ كَانَ مَفْهُومُ «وَاجِبِ الْوُجُودِ» جُزْئِيّاً، لَمَا كَانَتْ حَاجَةٌ إِلَى الْبُرْهَانِ عَلَى التَّوْحِيدِ، وَ كَفَى نَفْسُ تَصَوُّرِ مَفْهُومِهِ لِنَفْيِ وُقُوعِ الشِّرْكَةِ فِيهِ. وَ عَلَيْهِ، فَهَذَا الِانْحِصَارُ فِي فَرْدٍ وَاحِدٍ إِنَّمَا جَاءَ مِنْ قِبَلِ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْ نَفْسِ الْمَفْهُومِ، لَا أَنَّ نَفْسَ الْمَفْهُومِ يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى أَفْرَادٍ كَثِيرَةٍ.

إِذَنْ: بِمُقْتَضَى هَذَا الْبَيَانِ لَا بُدَّ مِنْ إِضَافَةِ قَيْدِ «وَ لَوْ بِالْفَرْضِ» فِي تَعْرِيفَي الْجُزْئِيِّ وَ الْكُلِّيِّ، فَالْجُزْئِيُّ: «مَفْهُومٌ يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى كَثِيرٍ وَ لَوْ بِالْفَرْضِ»، وَ الْكُلِّيُّ: «لَا يَمْتَنِعُ... وَ لَوْ بِالْفَرْضِ».

لازم نہیں کہ ایک کلی مفہوم کے افراد بالفعل موجود ہوں۔ کیونکہ کبھی عقل ایک ایسے کلی مفہوم کا تصور کرتی ہے، جو بذاتِ خود کئی افراد پر منطبق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، بغیر اس کے کہ اس کلی مفہوم کو بالفعل موجود جزئیات سے انتزاع کیا گیا ہو؛ ان موارد میں، عقل صرف ان جزئیات کو فرض کرتی ہے جن پر وہ مفہوم صادق آسکتا ہے۔

بلکہ بعض موارد میں، کلی مفہوم ایسا ہوتا ہے کہ خارج میں اس کا ایک فرد بھی متحقق ہونا محال ہے، جیسے "خدا کا شریک" کا مفہوم، اور "دو نقیضوں کا اجتماع" کا مفہوم؛ اور یہ امر ان مفاہیم کی کلیت پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کلی مفہوم کا خارج میں صرف ایک فرد ہوتا ہے، اور اس کے لیے کسی دوسرے فرد کا وجود خارج میں محال و ممتنع ہوتا ہے؛ جیسے "واجب الوجود" کا مفہوم؛ کیونکہ واجب کی وحدانیت متعدّد دلائل سے ثابت ہے؛ لیکن اس کے باوجود عقل ایسے افراد کو فرض کر سکتی ہے کہ، اگر وہ متحقق ہوں، تو یہ مفہوم ان پر صادق آئے گا۔

دلیل یہ ہے کہ "واجب الوجود" کا مفہوم ایک کلی مفہوم ہے، کہ اگر یہ مفہوم جزئی ہوتا، تو واجب کی توحید پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، اور "واجب الوجود" کے مفہوم کا تصور ہی وجوبِ وجود میں شراکت کی نفی کے لیے کافی ہوتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب کا ایک فرد میں منحصر ہونا، خود اس کے مفہوم سے پیدا نہیں ہوا ہے، اور اس کا سبب واجب الوجود کے مفہوم کے دائرے سے باہر ایک امر ہے اور یہ مفہوم، خود ایسا نہیں ہے کہ اس کا کثیر افراد پر صادق آنا ممتنع ہو۔

جو کچھ بیان ہوا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں جزئی اور کلی کی تعریف میں "اگر چہ فرض کے طور پر" کی قید کا اضافہ کرنا چاہیے۔ لہٰذا، جزئی وہ مفہوم ہے جو کئی موارد پر صادق نہ آسکے اگر چہ فرض کے طور پر بھی۔ اور کلی وہ مفہوم ہے جو کئی موارد پر صادق آسکے اگر چہ فرض کے طور پر بھی۔

تَنْبِيهٌ: مَدَالِيلُ الْأَدَوَاتِ كُلُّهَا مَفَاهِيمُ جُزْئِيَّةٌ، وَ الْكَلِمَاتُ أَيِ «الْأَفْعَالُ» بِهَيْئَاتِهَا تَدُلُّ عَلَى مَفَاهِيمَ جُزْئِيَّةٍ، وَ بِمَوَادِّهَا عَلَى مَفَاهِيمَ كُلِّيَّةٍ. أَمَّا الْأَسْمَاءُ فَمَدَالِيلُهَا تَخْتَلِفُ، فَقَدْ تَكُونُ كُلِّيَّةً، كَأَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ، وَ قَدْ تَكُونَ جُزْئِيَّةً، كَأَسْمَاءِ الْأَعْلَامِ وَ أَسْمَاءِ الْإِشَارَةِ وَ الضَّمَائِرِ وَ نَحْوِهَا.

ایک نکتہ: ادوات (حروف) کے معانی سب کے سب جزئی مفاہیم ہیں۔ اور کلمات، یعنی افعال، اپنی ہیئت (structure) کے اعتبار سے جزئی مفاہیم پر، اور اپنے مادے (root) کے اعتبار سے کلی مفاہیم پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن اسماء کے معانی مختلف ہیں: کبھی وہ کلی ہوتے ہیں، جیسے اسماءِ اجناس، اور کبھی جزئی ہوتے ہیں، جیسے اسماءِ اعلام (خاص نام)، اسماءِ اشارہ، ضمائر اور اس جیسی چیزیں۔

اَلْجُزْئِيُّ الْإِضَافِيُّ/جزئی اضافی

اَلْجُزْئِيُّ الَّذِي تَقَدَّمَ الْبَحْثُ عَنْهُ يُسَمَّى «الْجُزْئِيَّ الْحَقِيقِيَّ». وَ هُنَا اصْطِلَاحٌ آخَرُ لِلْجُزْئِيِّ يُقَالُ لَهُ: «الْجُزْئِيُّ الْإِضَافِيُّ»، لِإِضَافَتِهِ إِلَى مَا

فَوْقَهُ، وَ مَعَ ذَلِكَ قَدْ يَكُونُ كُلِّيّاً إِذَا كَانَ أَضْيَقَ دَائِرَةً مِنْ كُلِّيٍّ آخَرَ أَوْسَعَ مِنْهُ.

وہ جزئی جس کے بارے میں اب تک بات ہوئی اسے **"جزئی حقیقی"** کہا جاتا ہے۔ لیکن جزئی کی ایک اور اصطلاح بھی ہے جسے **"جزئی اضافی"** کہتے ہیں؛ کیونکہ اسے ایک ایسے مفہوم کی طرف نسبت دی جاتی ہے جو اس سے زیادہ وسیع ہو۔ جزئی اضافی، کبھی خود ایک کلی مفہوم ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ مفہومِ کلی کسی دوسرے کلی مفہوم کے مقابلے میں محدود دائرے کا ہو۔

تَوْضِيحُهُ: أَنَّكَ تَجِدُ أَنَّ «الْخَطَّ الْمُسْتَقِيمَ» مَفْهُومٌ كُلِّيٌّ مُنْتَزَعٌ مِنْ عِدَّةِ أَفْرَادٍ كَثِيرَةٍ، وَ تَجِدُ أَنَّ «الْخَطَّ الْمُنْحَنِيَ» أَيْضاً مَفْهُومٌ كُلِّيٌّ مُنْتَزَعٌ مِنْ مَجْمُوعَةِ أَفْرَادٍ أُخْرَى، فَإِذَا ضَمَمْنَا إِحْدَى الْمَجْمُوعَتَيْنِ إِلَى الْأُخْرَى، وَ أَلْغَيْنَا مَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْفُرُوقِ، نَنْتَزِعُ مَفْهُوماً كُلِّيّاً أَكْثَرَ سِعَةً مِنَ الْمَفْهُومَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يَصْدُقُ عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِهِمَا، وَ هُوَ مَفْهُومُ «الْخَطِّ». فَهَذَا الْمَفْهُومُ الثَّالِثُ الْكَبِيرُ نِسْبَتُهُ إِلَى الْمَفْهُومَيْنِ الصَّغِيرَيْنِ، كَنِسْبَةِ كُلٍّ مِنْهُمَا إِلَى أَفْرَادِ نَفْسِهِ، فَكَمَا كَانَ الْفَرْدُ مِنَ الصَّغِيرِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الصَّغِيرِ نَفْسِهِ جُزْئِيّاً، فَالْكُلِّيُّ الصَّغِيرُ أَيْضاً بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْكُلِّيِّ الْكَبِيرِ كَالْجُزْئِيِّ مِنْ جِهَةِ النِّسْبَةِ، فَيُسَمَّى جُزْئِيّاً إِضَافِيّاً لَا بِالْحَقِيقَةِ، لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ كُلِّيٌّ حَقِيقِيٌّ. وَ كَذَا الْجُزْئِيُّ

الْحَقِيقِيُّ مِنْ جِهَةِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْكُلِّيِّ الَّذِي فَوْقَهُ يُسَمَّى جُزْئِيّاً إِضَافِيّاً. وَ هَكَذَا كُلُّ مَفْهُومٍ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَفْهُومٍ أَوْسَعَ مِنْهُ دَائِرَةً يُسَمَّى جُزْئِيّاً إِضَافِيّاً، فَزَيْدٌ مَثَلاً جُزْئِيٌّ حَقِيقِيٌّ فِي نَفْسِهِ وَ جُزْئِيٌّ إِضَافِيٌّ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْحَيَوَانِ، وَ كَذَا الْحَيَوَانُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْجِسْمِ النَّامِي، وَ الْجِسْمُ النَّامِي بِالْقِيَاسِ إِلَى مُطْلَقِ الْجِسْمِ.

إِذَنْ: يُمْكِنُ تَعْرِيفُ الْجُزْئِيِّ الْإِضَافِيِّ بِأَنَّهُ «الْأَخَصُّ مِنْ شَيْءٍ» أَوْ «الْمَفْهُومُ الْمُضَافُ إِلَى مَا هُوَ أَوْسَعُ مِنْهُ دَائِرَةً».

اس کی وضاحت یہ ہے کہ: مثلاً "خطِ مستقیم"، ایک کلی مفہوم ہے جو متعدّد افراد سے انتزاع کیا گیا ہے۔ "خطِ منحنی" بھی ایک مفہوم ہے جو مصادیق کے دوسرے گروہ سے لیا گیا ہے۔ اب اگر ہم ان دو مجموعوں، یعنی خطوطِ مستقیم اور خطوطِ منحنی، کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیں، اور ان کے درمیان کے فرق کو ختم کر دیں، تو اس صورت میں ہم ایک ایسا کلی مفہوم حاصل کریں گے جس کا دائرہ پہلے دو مفاہیم سے زیادہ وسیع ہو گا، اور وہ ان دونوں مفاہیم کے تمام افراد پر صادق آئے گا۔ یہ وسیع تر مفہوم، "خط" کا مفہوم ہے۔ اس بڑے مفہوم کی ان دو چھوٹے مفاہیم سے نسبت، ویسی ہی ہے جیسی ان دو مفاہیم میں سے ہر ایک کی اپنے افراد سے نسبت ہے؛ یعنی جس طرح خطِ مستقیم کے مفہوم کا ایک فرد، اس مفہوم کے نسبت جزئی ہے؛ اسی طرح خود خطِ مستقیم کا مفہوم (چھوٹے کُلّی) بھی خط کے مفہوم (بڑے کُلّی) کے مقابلے میں، نسبت کے لحاظ سے، جزئی کی طرح ہے۔ اور اسی لیے، اسے "جزئی اضافی" کہتے ہیں، نہ کہ "حقیقی"، کیونکہ وہ بذاتِ خود کلی حقیقی

ہے۔

اسی طرح، جزئی حقیقی بھی اس کلی کے ساتھ اپنی نسبت کے لحاظ سے جو اس سے اوپر ہے، [یعنی اس کے تحت مندرج ہونے کے لحاظ سے]، "جزئی اضافی" کہلاتا ہے۔

عمومی طور پر، ہر مفہوم اپنے سے زیادہ وسیع مفہوم کے مقابلے میں، "جزئی اضافی" کہلاتا ہے۔ مثلاً زید بذاتِ خود جزئی حقیقی ہے اور حیوان کے مقابلے میں جزئی اضافی ہے۔ اسی طرح حیوان جسمِ نامی کے مقابلے میں، اور جسمِ نامی مطلق جسم کے مقابلے میں، جزئی اضافی شمار ہوتے ہیں۔

لہٰذا، جزئی اضافی کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے: «الاخصّ من شیء» "کسی شے سے اخص" - یعنی دوسرے مفہوم سے زیادہ خاص مفہوم؛ یا «المفهوم المضاف الی ما هو اوسع منه دائرة»[1] "وہ مفہوم جسے اس سے زیادہ وسیع دائرے والے مفہوم کی طرف نسبت دی گئی ہو"۔

---

[1]. ہوسکتا ہے کسی کے ذہن میں آئے کہ چونکہ "اخص" کلی مفہوم کی صفت ہے اور "اوسع" بھی ایک ایسے مفہوم کی صفت ہے جس کا موازنہ ایک اور وسیع مفہوم سے کیا گیا ہے، لہٰذا یا تو جزئی حقیقی جس میں کلیت اور وسعت نہیں ہے، اسے جزئی اضافی نہیں کہا جانا چاہیے یا جزئی اضافی کی تعریف بدلنی چاہیے؟ اس تضاد کو حل کرنے کے لیے، جزئی اضافی کی تعریف میں، "اخص" کو "خاص" اور "اوسع" کو "وسیع" کے معنی میں لینا چاہیے۔ (غ)

اَلْمُتَوَاطِئُ وَالْمُشَكِّكُ/متواطی اور مشکک

يَنْقَسِمُ الْكُلِّيُّ إِلَى الْمُتَوَاطِئِ وَ الْمُشَكِّكِ، لِأَنَّهُ:

أَوَّلاً: إِذَا لَاحَظْتَ كُلِّيّاً مِثْلَ الْإِنْسَانِ وَ الْحَيَوَانِ وَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ، وَ طَبَّقْتَهُ عَلَى أَفْرَادِهِ، فَإِنَّكَ لَا تَجِدُ تَفَاوُتاً بَيْنَ الْأَفْرَادِ فِي نَفْسِ صِدْقِ الْمَفْهُومِ عَلَيْهِ[1]، فَزَيْدٌ وَ عَمْرٌو وَ خَالِدٌ إِلَى آخِرِ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ مِنْ نَاحِيَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ سَوَاءٌ، مِنْ دُونِ أَنْ تَكُونَ إِنْسَانِيَّةُ أَحَدِهِمْ أَوْلَى مِنْ إِنْسَانِيَّةِ الْآخَرِ، وَ لَا أَشَدَّ وَ لَا أَكْثَرَ، وَ لَا أَيَّ تَفَاوُتٍ آخَرَ فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ. وَ إِذَا كَانُوا مُتَفَاوِتِينَ فَفِي نَوَاحٍ أُخْرَى غَيْرِ الْإِنْسَانِيَّةِ، كَالتَّفَاوُتِ بِالطُّولِ وَ اللَّوْنِ وَ الْقُوَّةِ وَ الصِّحَّةِ وَ الْأَخْلَاقِ وَ حُسْنِ التَّفْكِيرِ... وَ مَا إِلَى ذَلِكَ. وَ كَذَا أَفْرَادُ الْحَيَوَانِ وَ الذَّهَبِ، وَ نَحْوُهُمَا. وَ مِثْلُ هَذَا الْكُلِّيِّ الْمُتَوَافِقَةِ أَفْرَادُهُ فِي مَفْهُومِهِ يُسَمَّى الْكُلِّيَّ الْمُتَوَاطِئَ أَيِ الْمُتَوَافِقَةَ أَفْرَادُهُ فِيهِ، وَ التَّوَاطُؤُ: هُوَ التَّوَافُقُ وَ التَّسَاوِي.

مفہومِ کلی دو قسموں پر مشتمل ہے: متواطی اور مشکک؛ کیونکہ:

اولاً: اگر آپ ایک کلی مفہوم، جیسے انسان، حیوان، سونا اور چاندی، کو مد نظر رکھیں، اور اسے اس کے مصادیق پر منطبق کریں، تو آپ ان افراد کے درمیان اس پر مفہوم کے صدق کے لحاظ

[1] هكذا فى النسخ المطبوعة، و الصحيح: عليها. (م)

سے کوئی تفاوت نہیں پائیں گے[1]۔ مثلاً زید، عمرو، خالد اور دیگر افرادِ انسان، انسانیت کے لحاظ سے برابر ہیں؛ بغیر اس کے کہ ان میں سے کسی ایک کی انسانیت دوسرے کی انسانیت سے اولیٰ، شدید تر یا زیادہ ہو، یا اس لحاظ سے کوئی اور تفاوت ہو۔ اور اگر ان میں کوئی تفاوت ہے، تو وہ انسانیت کے علاوہ دیگر پہلوؤں میں ہے، جیسے قد، رنگ، طاقت، صحت، اخلاق، اچھی سوچ وغیرہ میں تفاوت۔

اسی طرح حیوان، سونا اور چاندی کے افراد میں حیوانیت، سونا ہونا یا چاندی ہونے میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا۔ ایسے کلی مفاہیم کو، جن کے افراد ان کے مفہوم میں باہم موافق [اور برابر] ہوں، "**کلی متواطی**" کہتے ہیں؛ یعنی وہ کلی جس کے افراد اس میں متوافق ہیں۔ کیونکہ لفظ "متواطی" "تواطؤ" سے ہے، جس کا معنی توافق اور تساوی ہے۔

ثَانِياً: إِذَا لَاحَظْتَ كُلِّيّاً مِثْلَ مَفْهُومِ الْبَيَاضِ وَ الْعَدَدِ وَ الْوُجُودِ، وَ طَبَّقْتَهُ عَلَى أَفْرَادِهِ، تَجِدُ ـ عَلَى الْعَكْسِ مِنَ النَّوْعِ السَّابِقِ ـ تَفَاوُتاً بَيْنَ الْأَفْرَادِ فِي صِدْقِ الْمَفْهُومِ عَلَيْهَا، بِالِاشْتِدَادِ أَوِ الْكَثْرَةِ أَوِ الْأَوْلَوِيَّةِ أَوِ التَّقَدُّمِ. فَنَرَى بَيَاضَ الثَّلْجِ أَشَدَّ بَيَاضاً مِنْ بَيَاضِ الْقِرْطَاسِ، وَ كُلٌّ مِنْهُمَا بَيَاضٌ. وَ عَدَدُ الْأَلْفِ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الْمِائَةِ، وَ كُلٌّ مِنْهُمَا عَدَدٌ. وَ وُجُودُ الْخَالِقِ أَوْلَى مِنْ وُجُودِ الْمَخْلُوقِ، وَ وُجُودُ الْعِلَّةِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى

---

[1] مطبوعہ نسخوں میں ایسا ہی ہے، اور صحیح لفظ 'علیھا' ہے۔ (م)

وُجُودِ الْمَعْلُولِ بِنَفْسِ وُجُودِهِ لَا بِشَيْءٍ آخَرَ، وَ كُلٌّ مِنْهُمَا وُجُودٌ. وَ هَذَا الْكُلِّيُّ الْمُتَفَاوِتَةُ أَفْرَادُهُ فِي صِدْقِ مَفْهُومِهِ عَلَيْهَا يُسَمَّى الْكُلِّيَّ الْمُشَكِّكَ، وَ التَّفَاوُتُ يُسَمَّى تَشْكِيكاً.

ثانیاً: اگر آپ ایک کلی مفہوم، جیسے سفیدی، عدد اور وجود، کو مد نظر رکھیں، اور اسے اس کے مصادیق پر منطبق کریں، تو پچھلی قسم کے برعکس، آپ اس کے افراد کے درمیان مفہوم کے صدق میں تفاوت پائیں گے؛ اس طرح کہ مفہوم کا صدق ایک فرد پر دوسرے فرد کے مقابلے میں شدت، کثرت، اولویت یا تقدم کے لحاظ سے مختلف ہوگا۔ مثلاً برف کی سفیدی کاغذ کی سفیدی سے شدید تر ہے، حالانکہ دونوں سفیدی ہیں۔ اور ہزار کا عدد سو کے عدد سے زیادہ ہے، حالانکہ دونوں عدد ہیں۔ خالق کا وجود مخلوق کے وجود سے اولیٰ اور زیادہ سزاوار ہے، اور علت کا وجود معلول کے وجود پر مقدم ہے؛ اور یہ اولویت اور تقدم خود وجود سے ہی پیدا ہوتا ہے نہ کہ کسی اور چیز سے، حالانکہ سب وجود ہیں۔

ایسے مفاہیم کو جن کا صدق ان کے مصادیق پر متفاوت اور گوناگوں ہو "**کلی مشکک**" اور خود اس تفاوت کو "**تشکیک**" کہا جاتا ہے۔

تَمْرِينَاتٌ/مشقیں

۱ ـ عَيِّنِ الْجُزْئِيَّ وَ الْكُلِّيَّ مِنْ مَفَاهِيمِ الْأَسْمَاءِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْأَبْيَاتِ التَّالِيَةِ:

أ ـ مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ ـ تَجْرِي الرِّيَاحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ

ب۔ هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطْأَتَهُ ۔ وَ الْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَ الْحِلُّ وَ الْحَرَمُ

ج۔ نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَ أَنْتَ بِمَا ۔ عِنْدَكَ رَاضٍ وَ الرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ

۱-درج ذیل اشعار میں موجود اسماء کے مفاہیم میں سے کلی اور جزئی کو مشخص کریں:

الف: "ایسا نہیں کہ انسان جو آرزو کرے اسے پالے، ہوائیں کشتیوں کی خواہش کے خلاف چلتی ہیں۔"

ب: "یہ وہ ہے جس کے قدموں کے نشان کو بطحاء (مکہ کی وادی) پہچانتی ہے، اور بیت اللہ، حل اور حرم اسے جانتے ہیں[1]۔"

ج: "ہم اس پر جو ہمارے پاس ہے اور تم اس پر جو تمہارے پاس ہے راضی ہو، اور رائے مختلف ہے۔"

جواب:

- **الف:** المرء (آدمی)، الریاح (ہوائیں)، السفن (کشتیاں): **کلی**۔
- **ب:** ھذا (یہ)، البطحاء (وادی)، البیت (بیت اللہ)، الحل، الحرم: **جزئی**۔
- **ج:** نحن (ہم)، أنت (تم): **جزئی** (کیونکہ یہ معین افراد کی طرف اشارہ کر رہے ہیں)۔

---

[1] یہ بیت اس مشہور قصیدے کا حصہ ہے جو فرزدق نے امام چہارم (امام زین العابدین علیہ السلام) کی مدح میں کہا تھا۔ (م)

الرأی (رائے): **کلی۔**

٢ـ بَيِّنْ مَا إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ الْعَنْقَاءُ وَ الْغُولُ وَ الثُّرَيَّا وَ الْجَدْيُ وَ الْأَرْضُ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْحَقِيقِيَّةِ أَوْ مِنَ الْكُلِّيَّاتِ، وَ اذْكُرِ السَّبَبَ.

٢-واضح کریں کہ آیا "سورج، چاند، عنقاء (سیمرغ)، غول، ثریا[1] (سات ستارے جو انگور کے خوشے کی شکل میں اکٹھے ہیں)، جدی اور زمین" کے مفاہیم جزئی حقیقی ہیں یا کلی؟ وجہ بھی بتائیں۔

جواب: یہ تمام مفاہیم **کلی** ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ کسی مفہوم کا کلی ہونا اس بات پر منحصر ہے کہ کیا خود مفہوم ایک سے زیادہ افراد پر صادق آنے سے مانع ہے یا نہیں، چاہے خارج میں اس کا ایک ہی فرد ہو (جیسے سورج، چاند) یا کوئی فرد نہ ہو (جیسے عنقاء، غول)۔ ان تمام مفاہیم کے لیے عقل دوسرے فرضی افراد کا تصور کر سکتی ہے جن پر یہ مفہوم صادق آ سکے۔

٣ـ إِذَا قُلْتَ لِصَدِيقِكَ: «نَاوِلْنِي الْكِتَابَ»، وَ كَانَ فِي يَدِهِ كِتَابٌ مَا، فَمَا الْمَفْهُومُ مِنَ الْكِتَابِ هُنَا، جُزْئِيٌّ أَمْ كُلِّيٌّ؟

٣- جب آپ کے دوست کے ہاتھ میں ایک خاص کتاب ہو، اور آپ اس سے کہیں: "کتاب دو"، تو یہاں کتاب کا مفہوم جزئی ہے یا کلی؟

جواب: یہاں "الکتاب" سے مراد ایک معین اور حاضر کتاب ہے، لہٰذا یہ **جزئی** ہے۔ یہ اسمِ اشارہ "ھذا الکتاب" کے حکم میں ہے۔

۴ـ إِذَا قُلْتَ لِكُتُبِيٍّ: «بِعْنِي كِتَابَ الْقَامُوسِ»، فَمَا مَدْلُولُ كَلِمَةِ الْقَامُوسِ، جُزْئِيٌّ أَمْ كُلِّيٌّ؟

۴- جب آپ ایک کتب فروش سے کہیں: "مجھے قاموس کی کتاب بیچ دو"، تو یہاں لفظ "قاموس" کا مدلول جزئی ہے یا کلی؟

جواب: یہاں "قاموس" ایک نوعِ کتاب پر دلالت کر رہا ہے نہ کہ کسی معین نسخے پر۔ لہٰذا یہ مفہوم **کلی** ہے۔

۵ـ إِذَا قَالَ الْبَائِعُ: «بِعْتُكَ حِقَّةً مِنْ هَذِهِ الصُّبْرَةِ مِنَ الطَّعَامِ»، فَمَا الْمَبِيعُ، جُزْئِيٌّ أَمْ كُلِّيٌّ؟

۵- جب بیچنے والا کہے: "میں نے تمہیں اس اناج کے ڈھیر میں سے ایک حصہ بیچا"، تو بیچی گئی شے جزئی ہے یا کلی؟

جواب: بیچی گئی شے **کلی** ہے، جسے "کلی فی المعین" (ایک معین گروہ میں کلی) کہتے ہیں۔ یعنی اس ڈھیر میں سے کوئی سا بھی ایک حصہ، جو ابھی متعیّن نہیں ہوا۔

۶ـ عَيِّنِ الْمُتَوَاطِئَ وَ الْمُشَكِّكَ مِنَ الْكُلِّيَّاتِ التَّالِيَةِ:

اَلْعَالِمُ. الْكَاتِبُ. الْقَلَمُ. الْعَدْلُ. السَّوَادُ. النَّبَاتُ. الْمَاءُ. النُّورُ. الْحَيَاةُ. الْقُدْرَةُ. الْجَمَالُ. الْمَعْدِنُ.

٦-درج ذیل کلیات میں سے متواطی اور مشکک کو متعیّن کریں:

عالم، کاتب، قلم، عدل، سیاہی، پودا، پانی، نور، حیات، قدرت، جمال، معدن۔

جواب:

- **متواطی (Univocal):** کاتب، قلم، پودا، پانی، معدن۔
- **مشکک (Equivocal/Analogical):** عالم (علم میں مراتب ہیں)، عدل، سیاہی (اس میں شدت وضعف ہے)، نور، حیات، قدرت، جمال۔

٧ـ اذْكُرْ خَمْسَةَ أَمْثِلَةٍ لِلْجُزْئِيِّ الْإِضَافِيِّ، وَ اخْتَرْ ثَلَاثَةً مِنْهَا مِنَ التَّمْرِينِ السَّابِقِ.

٧- جزئی اضافی کی پانچ مثالیں ذکر کریں۔ ان میں سے تین مثالیں پچھلی مشق سے منتخب کریں۔

جواب:

۱. **انسان**، حیوان کے مقابلے میں۔

۲. **حیوان**، جسمِ نامی (رشد پذیر جسم) کے مقابلے میں۔

۳. **عالم** (مشق ٦ سے)، انسان کے مقابلے میں۔

۴. **پودا**(مشق ٦ سے)، جسمِ نامی کے مقابلے میں۔

۵. **قلم**(مشق ٦ سے)، جماد(بے جان)کے مقابلے میں۔

اَلْمَفْهُومُ وَالْمِصْدَاقُ (مفہوم اور مصداق)

اَلْمَفْهُومُ: نَفْسُ الْمَعْنَى بِمَا هُوَ، أَيْ نَفْسُ الصُّورَةِ الذِّهْنِيَّةِ الْمُنْتَزَعَةِ مِنْ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ. وَ الْمِصْدَاقُ: مَا يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ الْمَفْهُومُ، أَوْ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ الَّذِي تُنْتَزَعُ مِنْهُ الصُّورَةُ الذِّهْنِيَّةُ (الْمَفْهُومُ). فَالصُّورَةُ الذِّهْنِيَّةُ لِمُسَمَّى مُحَمَّدٍ مَفْهُومٌ جُزْئِيٌّ، وَ الشَّخْصُ الْخَارِجِيُّ الْحَقِيقِيُّ مِصْدَاقُهُ. وَ الصُّورَةُ الذِّهْنِيَّةُ لِمَعْنَى الْحَيَوَانِ مَفْهُومٌ كُلِّيٌّ، وَ أَفْرَادُهُ الْمَوْجُودَةُ، وَ مَا يَدْخُلُ تَحْتَهُ مِنَ الْكُلِّيَّاتِ كَالْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ وَ الطَّيْرِ مَصَادِيقُهُ. وَ الصُّورَةُ الذِّهْنِيَّةُ لِمَعْنَى الْعَدَمِ مَفْهُومٌ كُلِّيٌّ، وَ مَا يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ وَ هُوَ الْعَدَمُ الْحَقِيقِيُّ مِصْدَاقُهُ... وَ هَكَذَا.

"مفہوم" وہی معنی ہے؛ یعنی وہی ذہنی صورت جو اشیاء کی حقیقتوں سے انتزاع کی جاتی ہے۔

اور "مصداق" وہ چیز ہے جس پر مفہوم منطبق ہوتا ہے، یا اس شے کی حقیقت ہے جس سے ذہنی صورت، یعنی مفہوم، انتزاع کی جاتی ہے۔

لہٰذا، جس کا نام محمد ہے اس کی ذہنی صورت، ایک جزئی مفہوم ہے، اور حقیقی خارجی شخص،

اس مفہوم کا مصداق ہے۔ اسی طرح "حیوان" کے معنی کی ذہنی صورت ایک کلی مفہوم ہے، اور اس کے خارجی افراد، نیز وہ کلی مفاہیم جو اس کے تحت آتے ہیں، جیسے انسان، گھوڑا اور پرندہ، سب اس مفہوم کے مصادیق شمار ہوتے ہیں۔

"عدم" کے معنی کی ذہنی صورت بھی ایک کلی مفہوم ہے، اور جس چیز پر یہ مفہوم منطبق ہوتا ہے، یعنی واقعی نیستی، اس کا مصداق ہے۔

لَفْتُ نَظَرٍ: يُعْرَفُ مِنَ الْمِثَالِ الْأَوَّلِ أَنَّ الْمَفْهُومَ قَدْ يَكُونُ جُزْئِيّاً كَمَا يَكُونُ كُلِّيّاً، وَ يُعْرَفُ مِنَ الْمِثَالِ الثَّانِي أَنَّ الْمِصْدَاقَ يَكُونُ جُزْئِيّاً حَقِيقِيّاً وَ إِضَافِيّاً. وَ يُعْرَفُ مِنَ الثَّالِثِ أَنَّ الْمِصْدَاقَ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأُمُورِ الْمَوْجُودَةِ وَ الْحَقَائِقِ الْعَيْنِيَّةِ، بَلِ الْمِصْدَاقُ هُوَ كُلُّ مَا يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ الْمَفْهُومُ وَ إِنْ كَانَ أَمْراً عَدَمِيّاً لَا تَحَقُّقَ لَهُ فِي الْأَعْيَانِ.

توجہ: پہلی مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ مفہوم، کبھی جزئی اور کبھی کلی ہوتا ہے۔ اور دوسری مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ مفہوم کا مصداق، کبھی جزئی حقیقی ہوتا ہے، اور کبھی جزئی اضافی۔ اور تیسری مثال یہ ظاہر کرتی ہے کہ ضروری نہیں کہ مفہوم کا مصداق موجودہ امور اور خارجی حقائق میں سے ہو؛ بلکہ مصداق اس چیز کو کہتے ہیں جس پر مفہوم صادق آئے، اگرچہ وہ ایک عدمی امر ہو اور خارج میں اس کا کوئی تحقق نہ ہو[1]۔

---

[1] کہا جاتا ہے کہ عدم، شریک الباری، اجتماع نقیضین وغیرہ جیسے مفاہیم کا نفس الامری مصداق ہوتا ہے اور

اَلْعُنْوَانُ وَ الْمَعْنُونُ أَوْ دَلَالَةُ الْمَفْهُومِ عَلَى مِصْدَاقِهِ/عنوان اور معنون، یا مفہوم کی مصداق پر دلالت

إِذَا حَكَمْتَ عَلَى شَيْءٍ بِحُكْمٍ قَدْ يَكُونُ نَظَرُكَ فِي الْحُكْمِ مَقْصُوراً عَلَى الْمَفْهُومِ وَحْدَهُ، بِأَنْ يَكُونَ هُوَ الْمَقْصُودُ فِي الْحُكْمِ، كَمَا تَقُولُ: «الْإِنْسَانُ: حَيَوَانٌ نَاطِقٌ»، فَيُقَالُ لِلْإِنْسَانِ حِينَئِذٍ الْإِنْسَانُ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ. وَ قَدْ يَتَعَدَّى نَظَرُكَ فِي الْحُكْمِ إِلَى أَبْعَدَ مِنْ ذَلِكَ، فَتَنْظُرُ إِلَى مَا وَرَاءَ الْمَفْهُومِ، بِأَنْ تُلَاحِظَ الْمَفْهُومَ لِتَجْعَلَهُ حَاكِياً عَنْ مِصْدَاقِهِ وَ دَلِيلاً عَلَيْهِ، كَمَا تَقُولُ: «الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ» أَوْ «الْإِنْسَانُ فِي خُسْرٍ»، فَتُشِيرُ بِمَفْهُومِ الْإِنْسَانِ إِلَى أَشْخَاصِ أَفْرَادِهِ، وَ هِيَ الْمَقْصُودَةُ فِي الْحُكْمِ، وَ لَيْسَ مُلَاحَظَةُ الْمَفْهُومِ فِي الْحُكْمِ وَ جَعْلُهُ مَوْضُوعاً إِلَّا لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْحُكْمِ عَلَى الْأَفْرَادِ. فَيُسَمَّى الْمَفْهُومُ حِينَئِذٍ عُنْوَاناً، وَ الْمِصْدَاقُ مَعْنُوناً. وَ يُقَالُ لِهَذَا الْإِنْسَانِ، الْإِنْسَانُ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ.

جب آپ کسی شے کے لیے کوئی حکم بیان کرتے ہیں، تو کبھی اس حکم میں آپ کی نظر صرف مفہوم پر ہوتی ہے، اس طرح کہ اس حکم میں مقصود وہی مفہوم ہوتا ہے؛ جیسے جب آپ کہتے ہیں: "انسان، حیوانِ ناطق ہے۔[1]"؛ اس صورت میں انسان کو "**انسان بالحمل الاولی**" کہا جاتا

ان قضایا کے صدق کا معیار جن کا موضوع اس قسم کے مفاہیم ہوں، عالم واقع اور نفس الامر ہے۔ (غ)

[1] بہتر ہے کہ "انسان کلی ہے" اور اس جیسی مثال دی جائے؛ کیونکہ مذکورہ مثال میں دو اشکال ہیں: ا- یہ کہ

ہے۔[یعنی کہا جاتا ہے: انسان بالحمل الاولی حیوانِ ناطق ہے۔]

لیکن کبھی آپ کی نظر اس حکم میں مفہوم سے آگے بڑھ جاتی ہے، اور آپ مفہوم کے پیچھے جو کچھ ہے، اسے دیکھتے ہیں؛ اس طرح کہ آپ مفہوم کو اس کے مصداق کی عکاسی اور نمائندگی کے لیے استعمال کرتے ہیں؛ جیسے جب آپ کہتے ہیں: "انسان ہنسنے والا ہے"؛ یا "انسان خسارے میں ہے"۔ ان موارد میں، مفہومِ انسان کے ذریعے اس کے خارجی افراد کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اور حکم انہی افراد پر واقع ہوتا ہے۔ درحقیقت، ایسے موارد میں حکم میں مفہوم کا لحاظ اور اسے موضوع بنانا صرف افراد پر حکم لگانے تک پہنچنے کے لیے ہوتا ہے؛ اس وقت مفہوم کو "عنوان" اور مصداق کو "معنون" کہا جاتا ہے؛ اور اس انسان کو "**انسان بالحمل الشایع**" کہا جاتا ہے۔[اس طرح کہ کہتے ہیں: انسان بالحمل الشایع ہنسنے والا ہے۔]

وَ لِأَجْلِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ النَّظَرَيْنِ نُلَاحِظُ الْأَمْثِلَةَ الْآتِيَةَ:

١ـ إِذَا قَالَ النُّحَاةُ: «الْفِعْلُ لَا يُخْبَرُ عَنْهُ»، فَقَدْ يُعْتَرَضُ عَلَيْهِمْ فِي بَادِي الرَّأْيِ، فَيُقَالُ لَهُمْ: هَذَا الْقَوْلُ مِنْكُمْ إِخْبَارٌ عَنِ الْفِعْلِ، فَكَيْفَ تَقُولُونَ لَا يُخْبَرُ عَنْهُ؟ وَ الْجَوَابُ: أَنَّ الَّذِي وَقَعَ فِي الْقَضِيَّةِ مُخْبَراً عَنْهُ،

صرف اس صورت میں جب ہم انسان کی تعریف کے مقام پر ہوں، اس جملے میں حمل، حملِ اولی ہے۔ لیکن اگر انسان سے مراد انسان کے افراد ہوں، تو پھر یہ حملِ اولی کی مثال نہیں ہوگی؛ بلکہ حملِ شایع کے قبیل سے ہوگی۔ ۲- یہ کہ یہ مثال اس جگہ کے درمیان مشترک ہے جہاں حمل اولی ہے، اور اس جگہ جہاں موضوع کو حملِ اولی پر لیا گیا ہے۔ (ف)

وَ مَوْضُوعاً فِي الْقَضِيَّةِ هُوَ مَفْهُومُ الْفِعْلِ، وَ لَكِنْ لَيْسَ الْحُكْمُ لَهُ بِمَا هُوَ مَفْهُومٌ، بَلْ جُعِلَ عُنْوَاناً وَ حَاكِياً عَنْ مَصَادِيقِهِ وَ آلَةً لِمُلَاحَظَتِهَا، وَ الْحُكْمُ فِي الْحَقِيقَةِ رَاجِعٌ لِلْمَصَادِيقِ نَحْوَ «ضَرَبَ وَ يَضْرِبُ». فَالْفِعْلُ الَّذِي لَهُ هَذَا الْحُكْمُ حَقِيقَةً هُوَ الْفِعْلُ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ.

ان دو نظریات کے درمیان فرق کو واضح کرنے کے لیے، درج ذیل مثالوں پر غور کریں:

۱- **جب نحوی کہتے ہیں:** "فعل کے بارے میں خبر نہیں دی جاتی (یعنی فعل مسند الیہ نہیں بن سکتا)"، تو پہلی نظر میں ان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ: آپ کا یہی قول تو فعل کے بارے میں ایک خبر ہے؛ تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ اس کے بارے میں خبر نہیں دی جاتی؟

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ: اس قضیے میں جو چیز موضوع قرار پائی ہے، اور جس پر حکم لگایا گیا ہے، وہ فعل کا **مفہوم** ہے، لیکن یہ حکم اس مفہوم کے لیے، بحیثیتِ مفہوم، نہیں ہے؛ بلکہ اس مفہوم کو اس کے مصادیق کے لیے ایک عنوان اور عکاس بنایا گیا ہے؛ اور حکم درحقیقت مصادیق (جیسے "ضَرَبَ" اور "یَضْرِبُ") کی طرف لوٹ رہا ہے۔ لہٰذا، وہ فعل جس سے یہ حکم حقیقت میں متعلق ہے، وہ فعل بالحمل الشایع ہے (یعنی فعل کے افراد)؛ [جبکہ زیرِ بحث جملے میں جو موضوع ہے، وہ فعل بالحمل الشایع نہیں ہے بلکہ فعل کا مفہوم ہے]۔

٢ـ **وَ إِذَا قَالَ الْمَنْطِقِيُّ:** «الْجُزْئِيُّ يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى كَثِيرِينَ»، فَقَدْ يُعْتَرَضُ فَيُقَالُ لَهُ: الْجُزْئِيُّ يَصْدُقُ عَلَى كَثِيرِينَ، لِأَنَّ هَذَا الْكِتَابَ

جُزْئِيٌّ، وَ مُحَمَّدٌ جُزْئِيٌّ، وَ عَلِيٌّ جُزْئِيٌّ، وَ مَكَّةُ جُزْئِيٌّ، فَكَيْفَ قُلْتُمْ: يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى كَثِيرِينَ؟ وَ الْجَوَابُ: مَفْهُومُ الْجُزْئِيِّ أَيِ الْجُزْئِيُّ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ كُلِّيٌّ لَا جُزْئِيٌّ، فَيَصْدُقُ عَلَى كَثِيرِينَ، وَ لَكِنَّ مِصْدَاقَهُ أَيْ حَقِيقَةَ الْجُزْئِيِّ يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى الْكَثِيرِ، فَهَذَا الْحُكْمُ بِالِامْتِنَاعِ لِلْجُزْئِيِّ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ، لَا لِلْجُزْئِيِّ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ، الَّذِي هُوَ كُلِّيٌّ.

۲- جب **منطقی کہتا ہے**: "جزئی کا کثیر موارد پر صادق آنا محال ہے"، تو اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ: جزئی تو متعدّد موارد پر صادق آتا ہے، کیونکہ "یہ کتاب"، "محمد"، "علی" اور "مکہ" سب جزئی مفاہیم ہیں۔ تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ جزئی کا کثیر موارد پر صادق آنا محال ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ: "جزئی کا **مفہوم**"، یعنی جزئی بالحمل الاولی، کلی ہے نہ کہ جزئی؛ اور اسی لیے وہ متعدّد موارد پر صادق آتا ہے۔ لیکن "جزئی کا **مصداق**"، یعنی جزئی کی حقیقت، کثیر موارد پر منطبق اور صادق نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا، مذکورہ حکم (صادق آنے کا امتناع) جزئی بالحمل الشایع کے لیے ہے، نہ کہ جزئی بالحمل الاولی کے لیے، جو در حقیقت کلی ہے۔

۳ـ **وَ إِذَا قَالَ الْأُصُولِيُّ**: «اللَّفْظُ الْمُجْمَلُ: مَا كَانَ غَيْرَ ظَاهِرِ الْمَعْنَى»، فَقَدْ يُعْتَرَضُ فِي بَادِي الرَّأْيِ فَيُقَالُ لَهُ: إِذَا كَانَ الْمُجْمَلُ غَيْرَ ظَاهِرِ الْمَعْنَى فَكَيْفَ جَازَ تَعْرِيفُهُ، وَ التَّعْرِيفُ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمَا كَانَ ظَاهِراً مَعْنَاهُ؟ وَ الْجَوَابُ: مَفْهُومُ الْمُجْمَلِ أَيِ الْمُجْمَلُ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ مُبَيَّنٌ ظَاهِرُ الْمَعْنَى، لَكِنَّ مِصْدَاقَهُ أَيِ الْمُجْمَلَ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ،

كَاللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْقَرِينَةِ، غَيْرُ ظَاهِرِ الْمَعْنَى. وَ هَذَا التَّعْرِيفُ لِلْمُجْمَلِ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ.

۳- **جب عالمِ اصول کہتا ہے:** "مجمل وہ لفظ ہے جس کا معنی واضح نہ ہو"، تو پہلی نظر میں اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ: اگر مجمل کا معنی واضح نہیں ہے، تو آپ نے اس کی تعریف کیسے کی؛ حالانکہ تعریف صرف اسی چیز کی ممکن ہے جس کا مفہوم واضح ہو؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ: مجمل کا **مفہوم**، یعنی مجمل بالحمل الاولی، واضح اور روشن ہے؛ لیکن اس کا **مصداق**، یعنی مجمل بالحمل الشایع —جیسے مشترک لفظ جو قرینے کے بغیر ہو— کا معنی مبہم اور غیر واضح ہے۔ اور یہ تعریف [اور حکم] مجمل بالحمل الشایع کے لیے ہے[1]۔

تَمْرِينَاتٌ/مشقیں

۱ ـ لَوْ قَالَ الْقَائِلُ: «الْحَرْفُ لَا يُخْبَرُ عَنْهُ»، فَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَيْفَ

---

[1] حملِ اولی اور حملِ شایع کبھی قضیہ کی قید کے طور پر لیے جاتے ہیں اور کبھی قضیہ کے موضوع کی قید کے طور پر۔ خطا سے بچنے کے لیے، بہتر ہے کہ ان دونوں کو موضوع کی قید کے طور پر موضوع کے فوراً بعد لایا جائے اور قضیہ کی قید کے طور پر قضیہ کے آخر میں ذکر کیا جائے۔ مثلاً ہم کہیں: "الانسان بالحمل الاولی کلی بالحمل الشایع"۔ یہاں ہمارا مقصد یہ کہنا ہے کہ "انسان" کا مفہوم، "کلی" کے مفہوم کے مصادیق میں سے ایک مصداق ہے۔ پس قضیہ میں حمل، حملِ شایع ہے لیکن "الانسان" سے مراد جو قضیہ کا موضوع ہے، مفہوم ہے نہ کہ مصداق۔ جو لوگ اس نکتے پر توجہ نہیں دیتے، وہ مرحوم مظفر (رہ) کے کلام کو سمجھنے میں ناکام رہتے ہیں۔ (غ)

أَخْبَرْتَ عَنْهُ؟ فَبِمَاذَا تَجِيبُ؟

۱-اگر کوئی کہے: "حرف کے بارے میں خبر نہیں دی جاسکتی (وہ مسند الیہ نہیں بن سکتا)"، پھر اس پر اعتراض کیا جائے کہ اسی جملے میں "حرف" مبتدا ہے اور اس کے بارے میں خبر دی گئی ہے، تو آپ اس اعتراض کا کیا جواب دیں گے؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ نحویوں کا قانون حرف بالحمل الشایع (یعنی حرف کے مصادیق جیسے "مِنْ"، "فِی"، "عَلَیٰ") کے بارے میں ہے، جو جملوں میں استعمال ہوتے ہیں اور بذاتِ خود مسند الیہ نہیں بن سکتے۔ لیکن اعتراض کرنے والے کے جملے میں موضوع، حرف بالحمل الاولی (یعنی "حرف" کا مفہوم) ہے، جس کے بارے میں خبر دی جا سکتی ہے۔

٢ ـ لَوْ اعْتُرِضَ عَلَى قَوْلِ الْقَائِلِ: «الْعَدَمُ لَا يُخْبَرُ عَنْهُ» بِأَنَّهُ قَدْ أُخْبِرْتَ عَنْهُ الْآنَ، فَمَا الْجَوَابُ؟

۲-اگر کوئی کہے: "عدم کے بارے میں خبر نہیں دی جاسکتی" اور پھر اس پر اعتراض کیا جائے کہ خود یہی جملہ "عدم" کے بارے میں ایک خبر ہے! تو آپ اس اعتراض کا کیا جواب دیں گے؟

جواب:

جس "عدم" کے بارے میں خبر نہیں دی جاسکتی وہ عدم بالحمل الشایع (یعنی خارجی نیستی یا

مصداق) ہے، کیونکہ اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی کہ اس پر کوئی حکم لگایا جائے۔ لیکن اس جملے میں موضوع عدم بالحمل الاولی (یعنی "عدم" کا ذہنی مفہوم) ہے، جو کہ ایک موجود ذہنی امر ہے اور اس کے بارے میں خبر دی جا سکتی ہے۔

٣ ـ لَوْ اعْتُرِضَ عَلَى الْمَنْطِقِيِّ بِأَنَّهُ كَيْفَ تَقُولُ: «إِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ تَامٌّ يُحْتَمَلُ الصِّدْقَ وَ الْكَذِبَ»، وَ قَوْلُكَ (الْخَبَرُ) جَعَلْتَهُ مَوْضُوعاً لِهَذَا الْخَبَرِ، فَهُوَ مُفْرَدٌ لَا يُحْتَمَلُ الصِّدْقَ وَ الْكَذِبَ؟

٣-اگر عالمِ منطق پر اعتراض کیا جائے کہ آپ کیسے کہتے ہیں: "خبر وہ تام کلام ہے جس میں سچ اور جھوٹ کا احتمال ہو"، حالانکہ خود اس جملے میں لفظ "خبر" مبتدا ہے، اور مبتدا مفرد ہوتا ہے، اور مفرد میں سچ اور جھوٹ کا احتمال نہیں ہوتا؟ آپ اس معمے کو کیسے حل کریں گے ؟

جواب:

منطقی کا قانون خبر بالحمل الشایع (یعنی خبر کے مصادیق، جیسے "زید کھڑا ہے") کے بارے میں ہے۔ لیکن اس تعریفی جملے میں جو موضوع ہے وہ خبر بالحمل الاولی (یعنی "خبر" کا مفہوم) ہے، جو کہ خود ایک مفرد تصور ہے اور اس پر حکم لگایا جا رہا ہے۔

٤ ـ لَوْ قَالَ لَكَ صَاحِبُ عِلْمِ التَّفْسِيرِ: «الْمُتَشَابِهُ مُحْكَمٌ»، وَ قَالَ الْأُصُولِيُّ: «الْمُجْمَلُ مُبَيَّنٌ»، وَ قَالَ الْمَنْطِقِيُّ: «الْجُزْئِيُّ كُلِّيٌّ»، وَ «الْكُلِّيُّ غَيْرُ مَوْجُودٍ بِالْخَارِجِ»، فَبِمَاذَا تُفَسِّرُ كَلَامَهُمْ لِيَرْتَفِعَ هَذَا

۴-اگر مفسّر کہے: "متشابہ، محکم ہے"، اور عالمِ اصول کہے: "مجمل، مبیّن ہے"، اور عالمِ منطق کہے: "جزئی، کلی ہے" اور "کلی، خارج میں موجود نہیں ہے"، تو آپ ان کے کلام کی کیا تفسیر کریں گے تاکہ یہ ظاہری تضاد ختم ہو جائے؟

جواب:

ان تمام جملوں میں، موضوع کو بالحمل الاولی (یعنی خود مفہوم) لیا گیا ہے، جبکہ محمول کو بالحمل الشایع (یعنی مصداق) پر حمل کیا گیا ہے یا اس کے برعکس۔

- **"متشابہ، محکم ہے"**: یعنی "متشابہ کا مفہوم" واضح اور محکم ہے، اگرچہ اس کا مصداق متشابہ (غیر واضح) ہے۔
- **"مجمل، مبیّن ہے"**: یعنی "مجمل کا مفہوم" واضح (مبیّن) ہے، اگرچہ اس کا مصداق مجمل (غیر واضح) ہے۔
- **"جزئی، کلی ہے"**: یعنی "جزئی کا مفہوم" ایک کلی مفہوم ہے، اگرچہ اس کا مصداق جزئی ہوتا ہے۔
- **"کلی، خارج میں موجود نہیں ہے"**: یعنی "کلی بالحمل الاولی" (کلی کا مفہوم) خارج میں موجود نہیں، بلکہ صرف ذہن میں موجود ہے۔

۵ ـ لَوْ قَالَ الْقَائِلُ: «الْعِلَّةُ وَ الْمَعْلُولُ مُتَضَائِفَانِ. وَ كُلُّ مُتَضَائِفَيْنِ يُوجَدَانِ مَعاً». وَ هَذَا يُنْتِجُ أَنَّ الْعِلَّةَ وَ الْمَعْلُولَ يُوجَدَانِ مَعاً. وَ هَذِهِ النَّتِيجَةُ غَلَطٌ بَاطِلٌ، لِأَنَّ الْعِلَّةَ بِالضَّرُورَةِ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْمَعْلُولِ، فَبِأَيِّ بَيَانٍ تَكْشِفُ هَذِهِ الْمُغَالَطَةَ؟ وَ مِثْلُهُ لَوْ قَالَ: الْأَبُ وَ الِابْنُ مُتَضَائِفَانِ، أَوْ الْمُتَقَدِّمُ وَ الْمُتَأَخِّرُ مُتَضَائِفَانِ، وَ كُلُّ مُتَضَائِفَيْنِ يُوجَدَانِ مَعاً.

۵ - اگر کوئی کہے: "علت اور معلول متضایف مفاہیم ہیں، اور تمام متضایفین ایک ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علت اور معلول بھی ایک ساتھ پائے جاتے ہیں!" ہم جانتے ہیں کہ یہ نتیجہ غلط ہے؛ کیونکہ علت کا معلول پر مقدم ہونا بدیہی ہے۔ آپ اس مغالطے کو کیسے حل کریں گے؟ اسی طرح کا اشکال "باپ اور بیٹے" اور "متقدم و متأخر" کے مفاہیم میں بھی پیش آتا ہے۔ آپ کا عمومی جواب کیا ہے؟

جواب:

اس مغالطے کی بنیاد لفظ "معًا" (ایک ساتھ) کے اشتراک پر ہے۔ "تمام متضایفین ایک ساتھ پائے جاتے ہیں" والے جملے میں "ایک ساتھ" ہونے سے مراد تعقل میں ایک ساتھ ہونا ہے (یعنی ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں)۔ لیکن نتیجے میں "ایک ساتھ" ہونے سے مراد وجود میں ایک ساتھ ہونا لے لیا گیا ہے۔

علت اور معلول (اسی طرح باپ اور بیٹا، متقدم اور متأخر) تعقل میں تو ایک ساتھ ہوتے

ہیں لیکن وجود میں ان کے درمیان تقدم و تأخر پایا جاتا ہے۔ لہٰذا، مقدمہ صغریٰ اور کبریٰ میں لفظ "معًا" کا مفہوم مختلف ہونے کی وجہ سے یہ استدلال درست نہیں۔

باکمال میل و افتخار، ترجمہ کامل این بخش را با رعایت تمام دستورالعمل ھای شما ارائہ می دھم.

اَلنِّسَبُ الْأَرْبَعُ/نسبت‌های چهارگانه

تَقَدَّمَ فِي الْبَابِ الْأَوَّلِ انْقِسَامُ الْأَلْفَاظِ إِلَى مُتَرَادِفَةٍ وَ مُتَبَايِنَةٍ. وَ الْمَقْصُودُ بِالتَّبَايُنِ هُنَاكَ التَّبَايُنُ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ أَيْ أَنَّ مَعَانِيَهَا مُتَغَايِرَةٌ. وَ هُنَا سَنَذْكُرُ أَنَّ مِنْ جُمْلَةِ النِّسَبِ التَّبَايُنَ، وَ الْمَقْصُودُ بِهِ التَّبَايُنُ بِحَسَبِ الْمِصْدَاقِ. فَمَا كُنَّا نَصْطَلِحُ عَلَيْهِ هُنَاكَ بِالْمُتَبَايِنَةِ، هُنَا نُقَسِّمُ النِّسْبَةَ بَيْنَهَا إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ، وَ قِسْمٌ مِنْهَا الْمُتَبَايِنَةُ، لِاخْتِلَافِ الْجِهَةِ الْمَقْصُودَةِ فِي الْبَحْثَيْنِ، فَإِنَّا كُنَّا نَتَكَلَّمُ هُنَاكَ عَنْ تَقْسِيمِ الْأَلْفَاظِ بِالْقِيَاسِ إِلَى تَعَدُّدِ الْمَعْنَى وَ اتِّحَادِهِ. أَمَّا هُنَا فَالْكَلَامُ عَنِ النِّسْبَةِ بَيْنَ الْمَعَانِي بِاعْتِبَارِ اجْتِمَاعِهَا فِي الْمِصْدَاقِ وَ عَدَمِهِ. وَ لَا يُتَصَوَّرُ هَذَا الْبَحْثُ إِلَّا بَيْنَ الْمَعَانِي الْمُتَغَايِرَةِ أَيْ الْمَعَانِي الْمُتَبَايِنَةِ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ، إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ فَرْضُ النِّسْبَةِ بَيْنَ الْمَفْهُومِ وَ نَفْسِهِ، فَنَقُولُ:

باب اول میں کہا گیا: الفاظ یا مترادف ہیں یا متباین۔ وہاں تباین سے مراد، مفہوم کے لحاظ سے تباین تھا، اور الفاظ کے تباین کا مطلب ان کے معانی کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا تھا۔ اور اس بحث میں بھی ہم کہیں گے کہ نسبتوں میں سے ایک، نسبتِ تباین ہے، اور اس سے مراد

مصداق کے لحاظ سے تباین ہے۔

جسے اُس بحث میں متباین کہا گیا، یہاں ہم ان کے درمیان نسبت کو چار اقسام میں تقسیم کرتے ہیں، جن میں سے ایک قسم نسبتِ تباین ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ دونوں بحثوں میں زیرِ نظر جہت مختلف ہے۔ وہاں ہم الفاظ کی تقسیم، ان کے معنی کے واحد یا متعدّد ہونے کے لحاظ سے کر رہے تھے؛ لیکن یہاں بات معانی کے درمیان ان کے مصداق میں اشتراک اور عدمِ اشتراک کے لحاظ سے ہے۔ اور یہ بحثیں صرف اسی صورت میں قابلِ ذکر ہیں جب الفاظ کے معانی مختلف ہوں؛ یعنی الفاظ کے معانی مفہوم کے لحاظ سے متباین ہوں۔ کیونکہ [اگر الفاظ مترادف ہوں، تو صرف ایک ہی معنی ہوگا، اور] کبھی بھی مفہوم اور خود اس کے درمیان نسبت قائم نہیں ہوتی؛ [کیونکہ نسبت ہمیشہ دو مختلف اطراف کے درمیان قائم ہوتی ہے]۔ مذکورہ وضاحت کے پیشِ نظر ہم کہتے ہیں:

كُلُّ مَعْنًى إِذَا نُسِبَ إِلَى مَعْنًى آخَرَ يُغَايِرُهُ وَ يُبَايِنُهُ مَفْهُوماً فَإِمَّا أَنْ يُشَارِكَ كُلٌّ مِنْهُمَا الْآخَرَ فِي تَمَامِ أَفْرَادِهِ، وَ هُمَا الْمُتَسَاوِيَانِ. وَ إِمَّا أَنْ يُشَارِكَ كُلٌّ مِنْهُمَا الْآخَرَ فِي بَعْضِ أَفْرَادِهِ، وَ هُمَا اللَّذَانِ بَيْنَهُمَا نِسْبَةُ الْعُمُومِ وَ الْخُصُوصِ مِنْ وَجْهٍ. وَ إِمَّا أَنْ يُشَارِكَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ فِي جَمِيعِ أَفْرَادِهِ دُونَ الْعَكْسِ، وَ هُمَا اللَّذَانِ بَيْنَهُمَا نِسْبَةُ الْعُمُومِ وَ الْخُصُوصِ مُطْلَقاً. وَ إِمَّا أَنْ لَا يُشَارِكَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ أَبَداً، وَ هُمَا الْمُتَبَايِنَانِ. فَالنِّسَبُ بَيْنَ الْمَفَاهِيمِ أَرْبَعٌ: التَّسَاوِي، وَ الْعُمُومُ وَ

الْخُصُوصُ مُطْلَقاً، وَ الْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ مِنْ وَجْهٍ، وَ التَّبَايُنُ.

جب بھی ایک **معنی** کو دوسرے ایسے **معنی** سے نسبت دی جائے جو مفہوم میں اس سے مغایر اور متباین ہو، تو یا تو وہ دونوں معانی تمام مصادیق میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں گے، اس صورت میں وہ دونوں معانی **متساوی** ہوں گے؛ یا وہ دونوں معانی صرف اپنے بعض مصادیق میں مشترک ہوں گے، اس صورت میں ان دونوں کے درمیان **عموم و خصوص من وجہ** کی نسبت ہوگی؛ یا ان میں سے ایک دوسرے کے تمام مصادیق میں شریک ہوگا، لیکن دوسرا ایسا نہیں ہوگا، [بلکہ صرف بعض مصادیق میں دوسرے کے ساتھ شریک ہوگا]، اس صورت میں ان دو معانی کے درمیان **عموم و خصوص مطلق** کی نسبت ہوگی؛ یا وہ دونوں مفہوم کسی بھی مصداق میں شریک نہیں ہوں گے، اس صورت میں وہ **متباین** ہوں گے۔ لہٰذا، دو مفاہیم کے درمیان چار نسبتوں میں سے ایک ہوتی ہے: **تساوی، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجہ، اور تباین۔**

۱۔ **نِسْبَةُ التَّسَاوِي**: وَ تَكُونُ بَيْنَ الْمَفْهُومَيْنِ اللَّذَيْنِ يَشْتَرِكَانِ فِي تَمَامِ أَفْرَادِهِمَا، كَالْإِنْسَانِ وَ الضَّاحِكِ، فَإِنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ، وَ كُلَّ ضَاحِكٍ إِنْسَانٌ. وَ نُقَرِّبُهُمَا إِلَى الْفَهْمِ بِتَشْبِيهِهِمَا بِالْخَطَّيْنِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ اللَّذَيْنِ يَنْطَبِقُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ تَمَامَ الِانْطِبَاقِ. وَ يُمْكِنُ وَضْعُ نِسْبَةِ التَّسَاوِي عَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ:

ب = **حـ** بِاعْتِبَارِ أَنَّ هَذِهِ الْعَلَامَةَ (=) عَلَامَةٌ عَلَى التَّسَاوِي، كَمَا

هِيَ فِي الْعُلُومِ الرِّيَاضِيَّةِ، وَ تُقْرَأُ «يُسَاوِي». وَ طَرَفَاهَا (ب، ح) حَرْفَانِ يُرْمَزُ بِهِمَا إِلَى الْمَفْهُومَيْنِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ.

۱-نسبتِ تساوی: یہ نسبت ان دو مفہوموں کے درمیان ہوتی ہے جو تمام مصادیق میں مشترک ہوں؛ جیسے انسان اور ہنسنے والا؛ کیونکہ ہر انسان ہنسنے والا ہے، اور ہر ہنسنے والا انسان ہے۔ اس نسبت کو ذہن کے قریب لانے کے لیے ہم اسے دو مساوی خطوط سے تشبیہ دیتے ہیں جو ایک دوسرے پر مکمل طور پر منطبق ہو جاتے ہیں۔ نسبتِ تساوی کو اس شکل میں دکھایا جاسکتا ہے:

الف=ب، اس اعتبار سے کہ علامت "=" جیساکہ ریاضی کے علوم میں ہے، تساوی کی علامت ہے، اور اسے "مساوی ہے" پڑھا جاتا ہے۔ اور اس کے دونوں طرف، یعنی "الف اور ب"، دو مساوی مفہوموں کی علامت ہیں۔

٢ـ **نِسْبَةُ الْعُمُومِ وَ الْخُصُوصِ مُطْلَقاً**: وَ تَكُونُ بَيْنَ الْمَفْهُومَيْنِ اللَّذَيْنِ يَصْدُقُ أَحَدُهُمَا عَلَى جَمِيعِ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ وَ عَلَى غَيْرِهِ، وَ يُقَالُ لِلْأَوَّلِ: الْأَعَمُّ مُطْلَقاً، وَ لِلثَّانِي الْأَخَصُّ مُطْلَقاً، كَالْحَيَوَانِ وَ الْإِنْسَانِ، وَ الْمَعْدِنِ وَ الْفِضَّةِ، فَكُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْحَيَوَانُ، وَ لَا عَكْسَ، فَإِنَّهُ يَصْدُقُ الْحَيَوَانُ بِدُونِ الْإِنْسَانِ. وَ كَذَا الْفِضَّةُ وَ الْمَعْدِنُ. وَ نُقَرِّبُهُمَا إِلَى الْفَهْمِ بِتَشْبِيهِهِمَا بِالْخَطَّيْنِ غَيْرِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ،

وَ انْطَبَقَ الْأَكْبَرُ مِنْهُمَا عَلَى تَمَامِ الْأَصْغَرِ وَ زَادَ عَلَيْهِ. وَ يُمْكِنُ وَضْعُ هَذِهِ النِّسْبَةِ عَلَى الصُّورَةِ الْآتِيَةِ:

ب > حـ بِاعْتِبَارِ أَنَّ هَذِهِ الْعَلَامَةَ (>) تَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا قَبْلَهَا أَعَمُّ مُطْلَقاً مِمَّا بَعْدَهَا، وَ تُقْرَأُ «أَعَمُّ مُطْلَقاً مِنْ». وَ يَصِحُّ أَنْ نَقْلِبَهَا وَ نَضَعَهَا عَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ: حـ < ب. وَ تُقْرَأُ «أَخَصُّ مُطْلَقاً مِنْ».

۲-نسبتِ عموم و خصوص مطلق: یہ نسبت ان دو مفہوموں کے درمیان ہوتی ہے جن میں سے ایک دوسرے کے تمام افراد پر صادق آئے اور اس کے علاوہ دیگر مصادیق بھی رکھتا ہو۔ پہلے مفہوم کو "**اعم مطلق**" اور دوسرے کو "**اخص مطلق**" کہا جاتا ہے؛ جیسے حیوان اور انسان، دھات اور چاندی؛ کیونکہ جس پر بھی انسان صادق آئے گا، اس پر حیوان بھی صادق آئے گا، لیکن اس کا برعکس درست نہیں؛ کیونکہ حیوان بغیر انسان کے بھی صادق آتا ہے۔ یہی معاملہ چاندی اور دھات کا ہے۔ اس نسبت کو ذہن کے قریب لانے کے لیے، ہم اسے دو غیر مساوی خطوط سے تشبیہ دیتے ہیں، جن میں سے بڑا خط چھوٹے خط پر مکمل طور پر منطبق ہو جائے اور اس سے کچھ زیادہ بھی ہو۔ اس نسبت کا خاکہ یوں ہے:

الف >ب، اس طرح کہ علامت ">" اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے پہلے والا، اس کے بعد والے سے اعم مطلق ہے؛ اور اسے "اعم مطلق" پڑھا جاتا ہے۔ البتہ ہم اس علامت کو الٹ کر اس شکل میں بھی رکھ سکتے ہیں: **ب <الف**؛ اس صورت میں اسے "اخص

مطلق " پڑھا جائے گا اور یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ اس سے پہلے والا، اس کے بعد والے سے اخص مطلق ہے۔

۳۔ **نِسْبَةُ الْعُمُومِ وَ الْخُصُوصِ مِنْ وَجْهٍ**: وَ تَكُونُ بَيْنَ الْمَفْهُومَيْنِ اللَّذَيْنِ يَجْتَمِعَانِ فِي بَعْضِ مَصَادِيقِهِمَا، وَ يَفْتَرِقُ كُلٌّ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فِي مَصَادِيقَ تَخُصُّهُ، كَالطَّيْرِ وَ الْأَسْوَدِ، فَإِنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْغُرَابِ، لِأَنَّهُ طَيْرٌ وَ أَسْوَدُ، وَ يَفْتَرِقُ الطَّيْرُ عَنِ الْأَسْوَدِ فِي الْحَمَامِ مَثَلاً، وَ الْأَسْوَدُ عَنِ الطَّيْرِ فِي الصُّوفِ الْأَسْوَدِ مَثَلاً. وَ يُقَالُ لِكُلٍّ مِنْهُمَا أَعَمُّ مِنْ وَجْهٍ، وَ أَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ. وَ نُقَرِّبُهُمَا إِلَى الْفَهْمِ بِتَشْبِيهِهِمَا بِالْخَطَّيْنِ الْمُتَقَاطِعَيْنِ هَكَذَا X يَلْتَقِيَانِ فِي نُقْطَةٍ مُشْتَرَكَةٍ، وَ يَفْتَرِقُ كُلٌّ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فِي نِقَاطٍ تَخُصُّهُ. وَ يُمْكِنُ وَضْعُ النِّسْبَةِ عَلَى الصُّورَةِ الْآتِيَةِ: ب X حـ أَيْ بَيْنَ «ب، ح» عُمُومٌ وَ خُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ.

۳۔نسبتِ عموم و خصوص من وجہ: یہ نسبت ان دو مفہوموں کے درمیان ہوتی ہے جو اپنے بعض مصادیق میں جمع ہوں لیکن ہر ایک کے کچھ خاص مصادیق بھی ہوں؛ جیسے پرندہ اور سیاہ، جو کوّے میں جمع ہوتے ہیں؛ کیونکہ کوّا پرندہ بھی ہے اور سیاہ بھی، لیکن کبوتر پر صرف پرندہ صادق آتا ہے، اور کوئلے پر صرف سیاہ صادق آتا ہے۔ اگر دو مفہوم اس طرح کے ہوں، تو ہر ایک کو اعم من وجہ اور اخص من وجہ کہتے ہیں۔ ذہن کے قریب لانے کے لیے، ہم

اس نسبت کو دو متقاطع خطوط سے تشبیہ دیتے ہیں جو ایک نقطے پر ملتے ہیں، اور ہر ایک کے کچھ اپنے خاص نقاط بھی ہوتے ہیں، اس طرح X :۔ اس نسبت کو اس طرح دکھایا جا سکتا ہے: **الف X ب**؛ یعنی "الف اور ب" کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے۔

۴۔ **نِسْبَةُ التَّبَايُنِ**: وَ تَكُونُ بَيْنَ الْمَفْهُومَيْنِ اللَّذَيْنِ لَا يَجْتَمِعُ أَحَدُهُمَا مَعَ الْآخَرِ فِي فَرْدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ أَبداً. وَ أَمْثِلَتُهُ جَمِيعُ الْمَعَانِي الْمُتَقَابِلَةِ الَّتِي تَقَدَّمَتْ فِي بَحْثِ التَّقَابُلِ، وَ كَذَا بَعْضُ الْمَعَانِي الْمُتَخَالِفَةِ مِثْلُ الْحَجَرِ وَ الْحَيَوَانِ. وَ نُشَبِّهُهُمَا بِالْخَطَّيْنِ الْمُتَوَازِيَيْنِ اللَّذَيْنِ لَا يَلْتَقِيَانِ أَبداً مَهْمَا امْتَدَّا. وَ يُمْكِنُ وَضْعُ التَّبَايُنِ عَلَى الصُّورَةِ الْآتِيَةِ: ب // ح أَيْ إِنَّ ب يُبَايِنُ ح

۱۔ **نسبتِ تباین**: جب دو مفہوم کبھی بھی کسی ایک فرد میں جمع نہ ہوں، اور ان کا کوئی مشترک فرد نہ ہو، تو ان کے درمیان نسبتِ تباین ہوتی ہے۔ تمام متقابل مفاہیم جو تقابل کی بحث میں ذکر ہوئے، اور نیز بعض متخالف معانی، جیسے پتھر اور حیوان، ایک دوسرے سے تباین رکھتے ہیں۔ دو متباین مفاہیم کو ہم دو متوازی خطوط سے تشبیہ دے سکتے ہیں، جو چاہے جتنے بھی بڑھا دیے جائیں، کبھی ایک دوسرے سے نہیں ملتے۔ اور اسے اس صورت میں دکھاتے ہیں: **الف // ب**؛ یعنی "الف"، "ب" سے مباین ہے۔

اَلنِّسَبُ بَيْنَ نَقِيضَيِ الْكُلِّيَّيْنِ / دو کلیوں کی نقیضوں کے درمیان نسبت

كُلُّ كُلِّيَّيْنِ بَيْنَهُمَا إِحْدَى النِّسَبِ الْأَرْبَعِ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ

نَقِيضَيْهِمَا أَيْضاً نِسْبَةٌ مِنَ النِّسَبِ. وَ لِتَعْيِينِ النِّسْبَةِ يُحْتَاجُ إِلَى إِقَامَةِ الْبُرْهَانِ. وَ طَرِيقَةُ الْبُرْهَانِ الَّتِي نَتَّبِعُهَا هُنَا تُعْرَفُ بِطَرِيقَةِ الِاسْتِقْصَاءِ، أَوْ طَرِيقَةِ الدَّوَرَانِ وَ التَّرْدِيدِ، وَ سَيَأْتِي ذِكْرُهَا فِي مَبْحَثِ الْقِيَاسِ الِاسْتِثْنَائِيِّ. وَ هِيَ أَنْ تُفْرَضَ جَمِيعُ الْحَالَاتِ الْمُتَصَوَّرَةِ لِلْمَسْأَلَةِ، وَ مَتَى ثَبَتَ فَسَادُهَا جَمِيعاً عَدَا وَاحِدَةٍ مِنْهَا، فَإِنَّ هَذِهِ الْوَاحِدَةَ هِيَ الَّتِي تَنْحَصِرُ الْمَسْأَلَةُ بِهَا، وَ تَثْبُتُ صِحَّتُهَا. فَلْنَذْكُرِ النِّسْبَةَ بَيْنَ نَقِيضَيْ كُلِّ كُلِّيَّيْنِ مَعَ الْبُرْهَانِ، فَنَقُولُ:

جب بھی دو کلی مفاہیم کے درمیان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک قائم ہو، تو ان کی نقیضوں کے درمیان بھی لامحالہ ایک نسبت موجود ہوگی۔ اس نسبت کو متعیّن کرنے کے لیے دلیل اور برہان پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ اور جو دلائل ہم یہاں بیان کر رہے ہیں، وہ "استقصاء" یا "دوران و تردید" کے طریقے پر مبنی ہیں، جس کا ذکر "قیاسِ استثنائی" کی بحث میں آئے گا۔ اس قسم کے برہان میں، مسئلے کی تمام ممکنہ صورتیں پیش کی جاتی ہیں، اور پھر ان میں سے ایک کے علاوہ باقی تمام صورتوں کا بطلان ثابت کیا جاتا ہے، اور مسئلہ اسی ایک صورت میں منحصر ہو جاتا ہے، اور اس طرح اس صورت کی صحت ثابت ہو جاتی ہے۔

اب ہم دو کلیوں کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو اس کے برہان کے ساتھ پیش کرتے ہیں:

۱۔ **نَقِيضَا الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ أَيْضاً**: أَيْ إِنَّهُ إِذَا كَانَ

الْإِنْسَانُ يُسَاوِي النَّاطِقَ فَإِنَّ لَا إِنْسَانَ يُسَاوِي لَا نَاطِقَ. وَ لِلْبُرْهَانِ عَلَى ذَلِكَ نَقُولُ: الْمَفْرُوضُ أَنَّ ب = حـ وَ الْمُدَّعَى أَنَّ لَا ب = لَا حـ

اَلْبُرْهَانُ: لَوْ لَمْ يَكُنْ لَا ب = لَا حـ لَكَانَ بَيْنَهُمَا إِحْدَى النِّسَبِ الْبَاقِيَةِ. وَ عَلَى جَمِيعِ التَّقَادِيرِ لَا بُدَّ أَنْ يَصْدُقَ أَحَدُهُمَا بِدُونِ الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ. فَلَوْ صَدَقَ لَا ب بِدُونِ لَا حـ لَصَدَقَ (لَا ب مَعَ ح) لِأَنَّ النَّقِيضَيْنِ لَا يَرْتَفِعَانِ. وَ لَازِمُهُ أَلَّا يَصْدُقَ (ب مَعَ ح) لِأَنَّ النَّقِيضَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ. وَ هَذَا خِلَافُ الْمَفْرُوضِ، وَ هُوَ (ب = ح). وَ عَلَيْهِ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ لَا ب وَ لَا حـ مِنَ النِّسَبِ الْأَرْبَعِ غَيْرُ التَّسَاوِي، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ: لَا ب = لَا حـ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

۱۔ **دو متساویوں کی نقیضیں:** دو متساوی کلیوں کی نقیضیں بھی **متساوی** ہوتی ہیں؛ یعنی اگر انسان، ناطق کے مساوی ہے تو "لا انسان" بھی "لا ناطق" کے مساوی ہوگا۔ اس کا برہان درج ذیل ہے: **فرض:** ب = ح۔ **مدعا:** لاب = لا ح

برہان: اگر "لا ب"، "لا ح" کے برابر اور مساوی نہ ہو، تو لامحالہ ان کے درمیان باقی نسبتوں میں سے کوئی ایک ہوگی۔ اور ہر صورت میں، کم از کم ایک مورد میں ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر صادق آئے گا۔ اب ہم کہتے ہیں: اگر "لا ب" کسی مورد میں "لا ح" کے بغیر صادق آئے؛ [یعنی کوئی ایسی شے موجود ہو، جو "لا ب" ہو لیکن "لا ح" نہ ہو]، تو اس صورت میں "لا ح"، "ح" کے ساتھ صادق آئے گا؛ کیونکہ ارتفاعِ نقیضین محال ہے؛ [پس مفروضہ شے جو

"لاح" نہیں ہے، لامحالہ "ح" ہوگی]۔ اور اس کا لازمہ یہ ہے کہ "ب" اور "ح" اس شے میں جمع نہ ہوں؛ کیونکہ اجتماعِ نقیضین محال ہے [یعنی چونکہ وہ شے "لا ب" کا مصداق ہے، تو وہ "ب" کا مصداق نہیں ہو سکتی]۔ لیکن یہ فرضِ مسئلہ کے خلاف ہے، کیونکہ فرض کے مطابق: "ب = ح" ہے۔ لہٰذا، "لا ب" اور "لا ح" کے درمیان سوائے تساوی کے کوئی نسبت قائم نہیں ہو سکتی؛ پس "لا ب" کو "لا ح" کے مساوی ہونا چاہیے؛ اور یہی ہمارا مطلوبہ نتیجہ ہے۔

٢ـ نَقِيضَا الْأَعَمِّ وَ الْأَخَصِّ مُطْلَقاً بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَ خُصُوصٌ مُطْلَقاً: وَ لَكِنْ عَلَى الْعَكْسِ: أَيْ أَنَّ نَقِيضَ الْأَعَمِّ أَخَصُّ، وَ نَقِيضَ الْأَخَصِّ أَعَمُّ. فَإِذَا كَانَ ب <ح كَانَ لَا ب >لَا ح كَالْإِنْسَانِ وَ الْحَيَوَانِ، فَإِنَّ «لَا إِنْسَانَ» أَعَمُّ مُطْلَقاً مِنْ «لَا حَيَوَانَ»، لِأَنَّ «لَا إِنْسَانَ» يَصْدُقُ عَلَى كُلِّ «لَا حَيَوَانٍ»، وَ لَا عَكْسَ، فَإِنَّ الْفَرَسَ وَ الْقِرْدَ وَ الطَّيْرَ إِلَى آخِرِهِ يَصْدُقُ عَلَيْهَا لَا إِنْسَانٌ، وَ هِيَ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ. وَ لِلْبُرْهَانِ عَلَى ذَلِكَ نَقُولُ: الْمَفْرُوضُ أَنَّ ب <ح وَ الْمُدَّعَى أَنَّ لَا ب >لَا ح اَلْبُرْهَانُ: لَوْ لَمْ يَكُنْ لَا ب >لَا ح لَكَانَ بَيْنَهُمَا إِحْدَى النِّسَبِ الْبَاقِيَةِ، أَوِ الْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ مُطْلَقاً بِأَنْ يَكُونَ نَقِيضُ الْأَعَمِّ أَعَمَّ مُطْلَقاً لَا أَخَصَّ. فَلَوْ كَانَ لَا ب = لَا ح لَكَانَ (ب = ح) لِأَنَّ نَقِيضَيِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ. وَ هُوَ خِلَافُ الْفَرْضِ. وَ لَوْ كَانَ بَيْنَهُمَا نِسْبَةُ التَّبَايُنِ، أَوِ الْعُمُومِ وَ الْخُصُوصِ مِنْ وَجْهٍ، أَوْ أَنَّ «لَا ب» أَعَمُّ مُطْلَقاً، لَلَزِمَ عَلَى جَمِيعِ

الْحَالَاتِ الثَّلَاثِ أَنْ يَصْدُقَ: لَا ب بِدُونِ لَا حـ وَ يَلْزَمُ حِينَئِذٍ أَنْ يَصْدُقَ (لَا ب مَعَ حـ) لِأَنَّ النَّقِيضَيْنِ لَا يَرْتَفِعَانِ. وَ مَعْنَاهُ أَنْ يَصْدُقَ حـ بِدُونِ ب. أَيْ يَصْدُقَ الْأَخَصُّ بِدُونِ الْأَعَمِّ، وَ هُوَ خِلَافُ الْفَرْضِ. وَ إِذَا بَطَلَتِ الِاحْتِمَالَاتُ الْأَرْبَعَةُ تَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ: لَا ب >لَا حـ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

۲-**اعم واخص مطلق کی نقیضیں:** ان کے درمیان **عموم وخصوص مطلق** کی نسبت ہوتی ہے، لیکن برعکس؛ یعنی اعم کی نقیض اخص ہوتی ہے، اور اخص کی نقیض اعم ہوتی ہے۔ پس اگر: ب >ح، تو اس **صورت میں:** لاب >لاح۔ مثلاً حیوان، انسان سے اعم مطلق ہے، لیکن "لا حیوان"، "لا انسان" سے اخص مطلق ہے۔ کیونکہ "لا انسان" "لا حیوان" کے تمام مصادیق پر منطبق ہوتا ہے، لیکن اس کا برعکس درست نہیں۔ [پس کہا جا سکتا ہے: ہر غیر حیوان، غیر انسان ہے؛ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا: ہر غیر انسان، غیر حیوان ہے]؛ کیونکہ گھوڑا، بندر اور پرندہ، غیر انسان ہیں، لیکن غیر حیوان نہیں ہیں۔ اس کا برہان یوں ہے: **فرض:** ب >ح **مدعا:** لاب >لاب

برہان: اگر "لاب >لاح" نہ ہو، تو ان کے درمیان دیگر نسبتوں میں سے کوئی ایک ہوگی، یا پھر عموم و خصوص مطلق ہی ہوگی لیکن اس طرح کہ اعم کی نقیض اعم مطلق ہو نہ کہ اخص۔ اگر وہ دونوں مساوی ہوں (لاب = لاح)، تو پھر (ب = ح) ہونا لازم آئے گا، کیونکہ دو متساویوں کی نقیضیں بھی متساوی ہوتی ہیں۔ اور یہ فرض کے خلاف ہے۔ اور اگر ان کے درمیان نسبتِ تباین، یا عموم و خصوص من وجہ ہو، یا یہ کہ "لاب" ہی اعم مطلق ہو، تو ان تینوں حالتوں میں یہ لازم آئے گا کہ "لاب"، "لاح" کے بغیر صادق آئے۔ اور اس وقت یہ لازم آئے گا کہ "لاب"،

"ح" کے ساتھ صادق آئے (کیونکہ نقیضین مرتفع نہیں ہوسکتیں)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "ح"، "ب" کے بغیر صادق آئے، یعنی اخص، اعم کے بغیر صادق آئے، اور یہ فرض کے خلاف ہے۔ جب چاروں احتمالات باطل ہوگئے تو یہ متعیّن ہوگیا کہ: لاب>لاح، اور یہی مطلوب ہے۔

٣ـ نَقِيضَا الْأَعَمِّ وَ الْأَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ مُتَبَايِنَانِ تَبايُناً جُزْئِيّاً:

وَ مَعْنَى «التَّبَايُنِ الْجُزْئِيِّ»: عَدَمُ الاِجْتِمَاعِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ، مَعَ غَضِّ النَّظَرِ عَنِ الْمَوَارِدِ الْأُخْرَى، سَوَاءٌ كَانَا يَجْتَمِعَانِ فِيهَا أَوْ لَا، فَيَعُمُّ التَّبَايُنَ الْكُلِّيَّ وَ الْعُمُومَ وَ الْخُصُوصَ مِنْ وَجْهٍ. لِأَنَّ الْأَعَمَّ وَ الْأَخَصَّ مِنْ وَجْهٍ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ قَطْعاً. وَ كَذَا يَصِحُّ فِي الْمُتَبَايِنَيْنِ تَبايُناً كُلِّيّاً أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمَا لَا يَجْتَمِعَانِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ. فَإِذَا قُلْنَا: إِنَّ بَيْنَ نَقِيضَيِ الْأَعَمِّ وَ الْأَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ تَبايُناً جُزْئِيّاً، فَالْمَقْصُودُ بِهِ أَنَّهُمَا فِي بَعْضِ الْأَمْثِلَةِ قَدْ يَكُونَانِ مُتَبَايِنَيْنِ تَبايُناً كُلِّيّاً، وَ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ قَدْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَ خُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ. وَ الْأَوَّلُ مِثْلُ الْحَيَوَانِ وَ اللَّاإِنْسَانِ، فَإِنَّ بَيْنَهُمَا عُمُوماً وَ خُصُوصاً مِنْ وَجْهٍ، لِأَنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْفَرَسِ، وَ يَفْتَرِقُ الْحَيَوَانُ عَنِ اللَّاإِنْسَانِ فِي الْإِنْسَانِ، وَ يَفْتَرِقُ اللَّاإِنْسَانُ عَنِ الْحَيَوَانِ فِي الْحَجَرِ، وَ لَكِنَّ بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُناً كُلِّيّاً، فَإِنَّ اللَّاحَيَوَانَ يُبَايِنُ الْإِنْسَانَ كُلِّيّاً. وَ الثَّانِي مِثْلُ الطَّيْرِ وَ الْأَسْوَدِ، فَإِنَّ نَقِيضَيْهِمَا لَا طَيْرَ وَ لَا أَسْوَدَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ

وَ خُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ أَيْضاً، لِأَنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْقِرْطَاسِ، وَ يَفْتَرِقُ لَا طَيْرَ فِي الثَّوْبِ الْأَسْوَدِ، وَ يَفْتَرِقُ لَا أَسْوَدَ فِي الْحَمَامِ الْأَبْيَضِ.

۳-اعم واخص من وجہ کی نقیضیں: ان دو مفہوموں کی نقیضوں کے درمیان جن میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو، **تباین جزئی** کا تعلق ہوتا ہے۔ "تباین جزئی" کا مطلب ہے کہ: دو مفہوم بعض مصادیق میں جمع نہیں ہوتے[1]، چاہے دیگر موارد میں جمع ہوں یا نہ ہوں۔ لہٰذا، تباین جزئی، تباین کلی اور عموم وخصوص من وجہ دونوں کو شامل ہے۔

پس جب ہم کہتے ہیں کہ اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے، تو اس سے مقصود یہ ہے کہ بعض مثالوں میں وہ تباین کلی رکھتے ہیں، اور بعض دیگر میں ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے۔ پہلی کی مثال "حیوان" اور "لاانسان" ہے (جن میں عموم و خصوص من وجہ ہے)، لیکن ان کی نقیضیں "لاحیوان" اور "انسان" آپس میں متباین کلی ہیں۔ دوسری کی مثال "پرندہ" اور "سیاہ" ہے، ان کی نقیضیں "لاپرندہ" اور "لاسیاہ" میں بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ وہ کاغذ میں جمع ہوتے ہیں، جبکہ "لاپرندہ"

---

[1] تباین سے مراد ہر ایک امر کا دوسرے سے جدا ہونا ہے؛ کیونکہ تباین، تفاعل کے صیغے پر ہے جو دونوں طرف سے فعل کے وقوع پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہی معنی ہے جو تباین کلی اور عموم و خصوص من وجہ دونوں کو شامل ہے۔ لیکن مؤلف کی تفسیر، اعم معنی میں تفسیر ہے۔ کیونکہ یہ عموم وخصوص مطلق کو بھی شامل ہے، کیونکہ وہ دونوں بھی بعض موارد میں جمع نہیں ہوتے۔ پس تباین جزئی کی تعریف میں کہنا چاہیے "تباین جزئی ہر ایک مفہوم کا دوسرے سے بعض موارد میں جدا ہونا ہے۔" (ف)

کالے کپڑے میں جدا ہوتا ہے اور "لاسیاہ" سفید کبوتر میں جدا ہوتا ہے۔

وَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْعُمُومِ وَ الْخُصُوصِ مِنْ وَجْهٍ وَ بَيْنَ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ هُوَ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ. وَ لِلْبُرْهَانِ عَلَى ذَلِكَ نَقُولُ :الْمَفْرُوضُ أَنَّ ب * ح وَ الْمُدَّعَى أَنَّ لَا ب يُبَايِنُ لَا ح تَبَايُناً جُزْئِيّاً الْبُرْهَانُ: لَوْ لَمْ يُبَايِنْ لَا ب لَا ح تَبَايُناً جُزْئِيّاً لَكَانَ بَيْنَهُمَا إِحْدَى النِّسَبِ الْأَرْبَعِ بِالْخُصُوصِ . (۱)فَلَوْ كَانَ لَا ب = لَا ح، لَلَزِمَ أَنْ يَكُونَ ب = ح، وَ هَذَا خِلَافُ الْفَرْضِ (۲) .وَ لَوْ كَانَ لَا ب >لَا ح، لَكَانَ ب >ح، وَ هَذَا أَيْضاً خِلَافُ الْفَرْضِ (۳) .وَ لَوْ كَانَ لَا ب * لَا ح فَقَطْ، لَكَانَ ذَلِكَ دَائِماً، مَعَ أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ، كَمَا تَقَدَّمَ فِي مِثَالِ «لَا حَيَوَانٍ وَ إِنْسَانٍ». (۴)وَ لَوْ كَانَ لَا ب // لَا ح فَقَطْ، لَكَانَ ذَلِكَ دَائِماً أَيْضاً، مَعَ أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَ خُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ، كَمَا تَقَدَّمَ فِي مِثَالِ «لَا طَيْرٍ وَ لَا أَسْوَدَ .»وَ عَلَى هَذَا تَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ «لَا ب» يُبَايِنُ «لَا ح» تَبَايُناً جُزْئِيّاً، وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

عموم و خصوص من وجہ اور تباین کلی کے درمیان جامع عنوان، "تباین جزئی" ہے۔ اس کا برہان یہ ہے: **فرض:** ب * ح **مدعا:** لاب، لاح سے تباین جزئی رکھتا ہے۔ **اثبات:** اگر "لاب"، "لا ح" سے تباین جزئی نہ رکھتا ہو، تو ان کے درمیان [ہمیشہ] چار نسبتوں میں سے کوئی ایک خاص نسبت ہوگی۔ ۱- اگر دونوں کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت ہو (لاب = لاح)، تو لازم آئے گا کہ

خود دونوں مفہوم بھی متساوی ہوں (ب = ح)۔ یہ فرض کے خلاف ہے۔ ۲-اگر ایک کی نقیض دوسری سے اعم مطلق ہو (لاب >لاح)، تولازم آئے گاکہ خود دونوں مفہوم اعم و اخص مطلق ہوں (ب >ح)۔ یہ بھی فرض کے خلاف ہے۔ ۳-اگر دونوں کی نقیضوں میں صرف عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہو) لاب X لاح(، تو یہ ہمیشہ ایسا ہی ہونا چاہیے، حالانکہ کبھی ان کے درمیان تباین کلی بھی ہوتا ہے، جیسے "لاحیوان" اور "انسان" کی مثال میں گزرا۔ ۴- اگر دونوں کی نقیضوں میں صرف تباین کلی کی نسبت ہو (لاب //لاح)، تو یہ بھی ہمیشہ ایسا ہی ہونا چاہیے، حالانکہ کبھی ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ بھی ہوتا ہے، جیسے "لاپرندہ" اور "لاسیاہ" کی مثال میں گزرا۔ لہٰذا، یہ متعیّن ہو گیا کہ "لاب"، "لاح" سے تباین جزئی رکھتا ہے، اور یہی مطلوب ہے۔

۴ـ **نَقِيضَا الْمُتَبَايِنَيْنِ مُتَبَايِنَانِ تَبَايُناً جُزْئِيّاً أَيْضاً:** وَ الْبُرْهَانُ عَلَيْهِ كَالْبُرْهَانِ السَّابِقِ بِلَا تَغْيِيرٍ إِلَّا فِي الْمِثَالِ، لِأَنَّا نَرَى أَنَّ بَيْنَهُمَا فِي بَعْضِ الْأَمْثِلَةِ تَبَايُناً كُلِّيّاً، كَالْمَوْجُودِ وَ الْمَعْدُومِ، وَ نَقِيضَاهُمَا اللَّامَوْجُودُ وَ اللَّامَعْدُومُ، وَ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ عُمُوماً وَ خُصُوصاً مِنْ وَجْهٍ، كَالْإِنْسَانِ وَ الْحَجَرِ، وَ نَقِيضَاهُمَا لَا إِنْسَانُ وَ لَا حَجَرُ، وَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَ خُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ، لِأَنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْفَرَسِ مَثَلاً، وَ يَفْتَرِقُ كُلٌّ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فِي عَيْنِ الْآخَرِ، فَاللَّاإِنْسَانُ يَفْتَرِقُ عَنِ اللَّاحَجَرِ فِي الْحَجَرِ، وَ اللَّاحَجَرُ عَنِ اللَّاإِنْسَانِ فِي الْإِنْسَانِ.

۴- **دو متباینوں کی نقیضیں:** دو متباین مفاہیم کی نقیضوں کے درمیان بھی **تباین جزئی** ہوتا ہے۔ اس کا برہان پچھلے مسئلے کے برہان کی طرح ہی ہے، صرف مثالوں کو تبدیل کرنا ہوگا، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالوں میں ان کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی ہوتا ہے، جیسے "موجود" اور "معدوم"، جن کی نقیضیں "لاموجود" اور "لامعدوم" ہیں (جو کہ خود موجود اور معدوم ہی ہیں)۔ اور بعض دیگر مثالوں میں عموم و خصوص من وجہ ہوتا ہے، جیسے "انسان" اور "پتھر"، جن کی نقیضیں "لاانسان" اور "لاپتھر" ہیں، اور ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ وہ دونوں مثلاً گھوڑے میں جمع ہوتے ہیں؛ اور ساتھ ہی ہر ایک کا اپنا خاص مصداق ہوتا ہے، مثلاً پتھر، "لاانسان" ہے لیکن "لاپتھر" نہیں ہے؛ اور انسان، "لاپتھر" ہے لیکن "لاانسان" نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں: ہر ایک دوسرے سے، دوسرے کی ذات میں جدا ہوتا ہے۔

اَلْخُلَاصَةُ/ خلاصہ

اَلنِّسْبَةُ بَيْنَ الْمَفْهُومَيْنِ	اَلنِّسْبَةُ بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا
١ـ اَلتَّسَاوِي	اَلتَّسَاوِي
٢ـ اَلْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ مِنْ وَجْهٍ	اَلتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ
٣ـ اَلتَّبَايُنُ الْكُلِّيُّ	اَلتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ

اَلنِّسْبَةُ بَيْنَ الْمَفْهُومَيْنِ	اَلنِّسْبَةُ بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا
۴۔ اَلْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ مُطْلَقاً	اَلْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ مُطْلَقاً بِالْعَكْسِ

دو مفہوموں کے درمیان نسبت	ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت
۱-تساوی	تساوی
۲- عموم و خصوص من وجہ	تباین جزئی
۳-تباین کلی	تباین جزئی
۴- عموم و خصوص مطلق	عموم و خصوص مطلق لیکن برعکس

دو کلی مفاہیم اور ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت

اگر دو کلی مفاہیم (مثلاً 'الف' اور 'ب') کے درمیان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ہو، تو ان کی نقیضوں ('لاالف' اور 'لاب') کے درمیان کیا نسبت ہوگی۔

۱. تساوی ← تساوی

- **قاعدہ:** اگر دو مفہوم **متساوی** ہوں (یعنی ان کے تمام مصادیق ایک ہوں)، تو ان کی نقیضیں بھی **متساوی** ہوں گی۔

- **وضاحت:** جب ہم کہتے ہیں کہ "انسان" اور "ناطق (بولنے والا)" مساوی ہیں، تو اس کا مطلب ہے کہ ہر وہ چیز جو انسان ہے وہ ناطق بھی ہے، اور ہر وہ چیز جو ناطق ہے وہ انسان بھی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو "غیر انسان" ہے (جیسے پتھر، درخت، گھوڑا) وہ "غیر ناطق" بھی ہوگی، اور ہر وہ چیز جو "غیر ناطق" ہے وہ "غیر انسان" بھی ہوگی۔ کوئی ایسی چیز نہیں مل سکتی جو غیر انسان تو ہو مگر ناطق ہو، یا غیر ناطق ہو مگر انسان ہو۔ اس لیے ان کی نقیضوں کے مصادیق بھی مکمل طور پر ایک دوسرے کے برابر ہیں۔

۲. عموم و خصوص من وجہ ← تباین جزئی

- **قاعدہ:** اگر دو مفہوموں کے درمیان **عموم و خصوص من وجہ** کی نسبت ہو (یعنی وہ کچھ مصادیق میں جمع ہوں اور کچھ میں جدا)، تو ان کی نقیضوں کے درمیان **تباین جزئی** کی نسبت ہوگی۔

- **وضاحت:** "تباین جزئی" ایک وسیع اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے کہ دو مفہوم کم از کم کچھ مصادیق میں ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں (یعنی ایک کا صدق دوسرے

کے کذب کے ساتھ پایا جاتا ہے)۔ یہ نسبت دو صورتوں کا احاطہ کرتی ہے: **تباین کلی** اور **عموم و خصوص من وجہ**۔

- **مثال ۱ (نتیجہ: تباین کلی):** "حیوان" اور "لاانسان" میں **عموم و خصوص من وجہ** کی نسبت ہے (گھوڑے میں جمع ہوتے ہیں)۔ ان کی نقیضیں "لاحیوان" اور "انسان" ہیں۔ ان دونوں میں **تباین کلی** ہے، کیونکہ کوئی بھی چیز بیک وقت انسان اور لاحیوان نہیں ہو سکتی۔
- **مثال ۲ (نتیجہ: عموم و خصوص من وجہ):** "پرندہ" اور "سیاہ" میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے (کوے میں جمع ہوتے ہیں)۔ ان کی نقیضیں "لاپرندہ" اور "لاسیاہ" ہیں۔ ان دونوں میں بھی **عموم و خصوص من وجہ** کی نسبت ہے (سفید کپڑا لاپرندہ بھی ہے اور لاسیاہ بھی)۔
- چونکہ نقیضوں کا نتیجہ کبھی تباین کلی ہوتا ہے اور کبھی عموم و خصوص من وجہ، اس لیے ایک جامع قاعدہ "تباین جزئی" کا بنایا گیا ہے جو دونوں صورتوں کو شامل کرتا ہے۔

۳. تباین کلی ← تباین جزئی

- **قاعدہ:** اگر دو مفہوموں کے درمیان **تباین کلی** کی نسبت ہو (یعنی ان میں کوئی مشترک

مصداق نہ ہو)، توان کی نقیضوں کے درمیان **تباین جزئی** کی نسبت ہوگی۔

- **وضاحت:** اس کی وجہ یہ ہے کہ دو متباین مفاہیم (جیسے "انسان" اور "پتھر") کی نقیضیں ("لاانسان" اور "لاپتھر") اکثر ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں، یعنی ان میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر، "گھوڑا" لاانسان بھی ہے اور لاپتھر بھی۔ چونکہ متباینین کی نقیضوں کا نتیجہ کبھی تباین کلی بھی ہو سکتا ہے (جیسے "موجود" اور "معدوم" کی نقیضیں "لاموجود" اور "لامعدوم") اور کبھی عموم و خصوص من وجہ، اس لیے یہاں بھی جامع قاعدہ "تباین جزئی" کا ہی ہے۔

۴. عموم و خصوص مطلق ← عموم و خصوص مطلق (برعکس)

- **قاعدہ:** اگر دو مفہوموں کے درمیان **عموم و خصوص مطلق** کی نسبت ہو، تو ان کی نقیضوں کے درمیان بھی یہی نسبت ہوگی، لیکن **برعکس**۔ یعنی اعم کی نقیض اخص ہو جائے گی اور اخص کی نقیض اعم ہو جائے گی۔

- **وضاحت:** "حیوان"، "انسان" سے اعم مطلق ہے۔ اب ان کی نقیضوں کو دیکھتے ہیں: "لاحیوان" اور "لاانسان"۔
    - **لاحیوان** میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو حیوان نہیں ہیں (مثلاً پتھر، درخت)۔

- **لاانسان** میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو انسان نہیں ہیں (مثلاً پتھر، درخت، **اور تمام دیگر حیوانات جیسے گھوڑا، شیر وغیرہ**)۔

- اس سے واضح ہے کہ "لاانسان" کا دائرہ "لاحیوان" سے بہت بڑا ہے۔ ہر "لاحیوان" لازماً "لاانسان" ہوتا ہے، لیکن ہر "لاانسان" لازماً "لاحیوان" نہیں ہوتا (جیسے گھوڑا)۔ لہٰذا، اعم (حیوان) کی نقیض (لاحیوان) اخص بن گئی، اور اخص (انسان) کی نقیض (لاانسان) اعم بن گئی۔

تَمْرِينَاتٌ/مشقیں

أ۔ بَيِّنْ مَاذَا بَيْنَ الْأَمْثِلَةِ الْآتِيَةِ مِنَ النِّسَبِ الْأَرْبَعِ، وَ مَاذَا بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا:

١۔ اَلْكَاتِبُ وَ الْقَارِئُ

٢۔ اَلشَّاعِرُ وَ الْكَاتِبُ

٣۔ اَلشُّجَاعُ وَ الْكَرِيمُ

٤۔ اَلسَّيْفُ وَ الصَّارِمُ

٥۔ اَلْمَائِعُ وَ الْمَاءُ

٦۔ اَلْمُشْتَرَكُ وَ الْمُتَرَادِفُ

٧۔ اَلسَّوَادُ وَ الْحَلَاوَةُ

٨۔ اَلْأَسْوَدُ وَ الْحُلْوُ

٩۔ اَلنَّائِمُ وَ الْجَالِسُ

١٠۔ اَللَّفْظُ وَ الْكَلَامُ.

الف- درج ذیل مثالوں میں دو مفہوموں کے درمیان اور ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت متعیّن کریں:

۱- کاتب اور قاری، ۲- شاعر اور کاتب، ۳- بہادر اور سخی، ۴- تلوار اور تیز تلوار، ۵- مائع اور پانی، ٦- مشترک اور مترادف، ۷- سیاہی اور مٹھاس، ۸- سیاہ اور میٹھا، ۹- سونے والا اور بیٹھنے والا، ۱۰- لفظ اور کلام۔

جواب:

۱. **کاتب اور قاری:** ان میں **عموم و خصوص من وجہ** کی نسبت ہے۔ ان کی نقیضوں (لا کاتب اور لا قاری) میں **تباین جزئی** ہے۔

۲. **شاعر اور کاتب:** ان میں **عموم و خصوص من وجہ** کی نسبت ہے۔ ان کی نقیضوں (لا شاعر اور لا کاتب) میں **تباین جزئی** ہے۔

۳. **بہادر اور سخی:** ان میں **عموم و خصوص من وجہ** کی نسبت ہے۔ ان کی نقیضوں (لا بہادر اور لا سخی) میں **تباین جزئی** ہے۔

۴. **تلوار اور تیز تلوار:** ان میں **عموم و خصوص مطلق** کی نسبت ہے ("تلوار" اعم ہے)۔ ان کی نقیضوں ("لا تلوار" اور "لا تیز تلوار") میں **عموم و خصوص مطلق برعکس** ہے ("لا تلوار" اخص ہے)۔

۵. **مائع اور پانی:** ان میں **عموم و خصوص مطلق** کی نسبت ہے ("مائع" اعم ہے)۔ ان کی نقیضوں ("لا مائع" اور "لا پانی") میں **عموم و خصوص مطلق برعکس** ہے۔

۶. **مشترک اور مترادف:** ان میں **تباین کلی** ہے۔ ان کی نقیضوں (لا مشترک اور لا مترادف) میں **تباین جزئی** ہے۔

۷. **سیاہی اور مٹھاس:** ان میں **تباین کلی** ہے۔ ان کی نقیضوں (لا سیاہی اور لا مٹھاس) میں **تباین جزئی** ہے۔

۸. **سیاہ اور میٹھا:** ان میں **عموم و خصوص من وجہ** کی نسبت ہے۔ ان کی نقیضوں (لا سیاہ اور لا میٹھا) میں **تباین جزئی** ہے۔

۹. **سونے والا اور بیٹھنے والا:** ان میں **عموم و خصوص من وجہ** کی نسبت ہے۔ ان کی نقیضوں (لا سونے والا اور لا بیٹھنے والا) میں **تباین جزئی** ہے۔

۱۰. **لفظ اور کلام:** ان میں **عموم و خصوص مطلق** کی نسبت ہے ("لفظ" اعم ہے)۔ ان کی

نقیضوں ("لا لفظ" اور "لا کلام") میں **عموم و خصوص مطلق بر عکس** ہے۔

ب۔ اشْرَحِ الْبَرَاهِينَ عَلَى كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ النِّسَبِ بَيْنَ نَقِيضَيِ الْكُلِّيَّيْنِ بِعِبَارَةٍ وَاضِحَةٍ، مَعَ عَدَمِ اسْتِعْمَالِ الرُّمُوزِ وَ الْإِشَارَاتِ.

ب- دو کلیوں کی نقیضوں کے درمیان ہر ایک نسبت کے دلائل کو، رموز اور علامات استعمال کیے بغیر، واضح عبارت میں بیان کریں۔

جواب:

- **متساوین کی نقیضیں:** اگر دو مفہوم مساوی ہوں، تو ان کے تمام مصادیق ایک ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو چیز ان میں سے ایک کا مصداق نہیں ہوگی، وہ دوسرے کا مصداق بھی نہیں ہوگی۔ اس لیے ان کی نقیضیں بھی مساوی ہوتی ہیں۔

- **اعم و اخص مطلق کی نقیضیں:** اعم مفہوم (جیسے حیوان) کے مصادیق اخص مفہوم (جیسے انسان) سے زیادہ ہوتے ہیں۔ جب ہم ان کی نقیض لیتے ہیں، تو اعم کی نقیض (لاحیوان) کا دائرہ اخص کی نقیض (لاانسان) سے چھوٹا ہو جاتا ہے، کیونکہ لاانسان میں دیگر حیوانات بھی شامل ہوتے ہیں۔ اس لیے نسبت الٹ جاتی ہے اور اخص کی نقیض اعم ہو جاتی ہے۔

- **اعم و اخص من وجہ اور متباینین کی نقیضیں:** ان دونوں صورتوں میں نقیضوں کے درمیان "تباین جزئی" کا قاعدہ اس لیے ہے کیونکہ نتیجہ ہمیشہ ایک جیسا نہیں ہوتا۔

کبھی نقیضوں میں تباین کلی ہوتا ہے اور کبھی عموم و خصوص من وجہ۔ چونکہ دونوں صورتوں میں کم از کم ایک ایسا مصداق ضرور ہوتا ہے جو ایک نقیض پر صادق آئے اور دوسری پر نہ آئے، اس لیے ایک جامع قاعدہ "تباین جزئی" کا بیان کیا گیا ہے۔

ج۔ اذْكُرْ مِثَالَيْنِ مِنْ غَيْرِ مَا مَرَّ عَلَيْكَ لِكُلٍّ مِنَ النِّسَبِ الْأَرْبَعِ.

ج۔ نسبِ اربعہ میں سے ہر ایک کے لیے دو ایسی مثالیں ذکر کریں جو متن میں نہ گزری ہوں۔

جواب:

۱. **تساوی:**

- مثلث اور سہ ضلعی شکل
- کاتب بالقوۃ (لکھنے کی صلاحیت رکھنے والا) اور انسان

۲. **عموم وخصوص مطلق:**

- مسلمان اور ہندوستانی (من وجہ)
- حیوان اور پرندہ

۳. **عموم وخصوص من وجہ:**

- استاد اور شاعر
- سفید اور میٹھا

۴. **تباین:**

- درخت اور پتھر
- علم اور جہالت

اَلْكُلِّيَّاتُ الْخَمْسَةُ/کلیاتِ خمس

اَلْكُلِّيُّ: ذَاتِيٌّ وَ عَرَضِيٌّ.

اَلذَّاتِيُّ: نَوْعٌ وَ جِنْسٌ وَ فَصْلٌ.

اَلْعَرَضِيُّ: خَاصَّةٌ وَ عَرَضٌ عَامٌّ.

کلیاتِ خمس[1]

کلی: یا ذاتی ہے یا عرضی ہے[2]۔

---

[1] اس مبحث کا نام یونانی زبان میں 'ایساغوجی' ہے جس کا معنی 'مدخل' ہے اور اسے بابِ مقولات (قاطیغوریاس) کے مقدمے کے طور پر سمجھا جاتا تھا۔ کلیاتِ خمس کی بحث کو 'فرفوریوس' (متوفی ۳۰۴ عیسوی)، جو نوافلاطونی طریقے کے بانی 'پلوٹن' کے شاگرد تھے، نے ارسطو کی منطق میں شامل کیا۔ بعض منطقی حضرات مقولاتِ عشر کی بحث کو، جو کلیاتِ خمس کا اصل مقدمہ تھی، اپنی منطقی کتابوں میں نہیں لاتے لیکن کلیاتِ خمس پر بحث کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقولات کی بحث حقیقتاً ایک فلسفیانہ بحث ہے اور اسے فلسفے میں ہی زیرِ بحث آنا چاہیے۔ لیکن 'کلیاتِ خمس' ذہنی مفاہیم کے حالات سے بحث کرتی ہے اور اس لیے اسے منطق میں شامل ہونا چاہیے۔ (غ)

[2] ذاتی کے لیے درج ذیل چار خصوصیات ذکر کی گئی ہیں: ۱- ذاتی کا اپنے افراد سے خارج اور ذہن میں جدا ہونا محال ہے: "الذاتی هو الذی لا یمکن رفعه عن الشیء وجودا و توهما" (البصائر النصیریه، ص ۹)۔ ۲- ذاتی قابلِ تعلیل نہیں ہے: "ذاتی شیء لم یکن معللا" (منظومہ)۔ ۳- ذاتی، تعقل میں ذی الذاتی پر مقدم ہے: "و کان ما یسبقه تعقلا" (منظومہ)۔ ۴- ذاتی، ذات

ذاتی کی تین قسمیں ہیں: نوع، جنس اور فصل۔

عرضی: یا عرضِ خاص (خاصہ) ہے یا عرضِ عام۔

تعرِیفِ نوع وجنس

قَدْ يَسْأَلُ سَائِلٌ عَنْ شَخْصٍ إِنْسَانٍ «مَنْ هُوَ؟». وَ قَدْ يَسْأَلُ عَنْهُ... «مَا هُوَ؟». فَهَلْ تَجِدُ فَرْقاً بَيْنَ السُّؤَالَيْنِ؟ لَا شَكَّ أَنَّ الْأَوَّلَ سُؤَالٌ عَنْ مُمَيِّزَاتِهِ الشَّخْصِيَّةِ. وَ الْجَوَابُ عَنْهُ: «ابْنُ فُلَانٍ»، أَوْ مُؤَلِّفُ كِتَابٍ كَذَا، أَوْ صَاحِبُ الْعَمَلِ الْكَذَائِيِّ، أَوْ ذُو الصِّفَةِ الْكَذَائِيَّةِ... وَ أَمْثَالُ ذَلِكَ مِنَ الْأَجْوِبَةِ الْمَقْصُودُ بِهَا تَعْيِينُ الْمَسْؤُولِ عَنْهُ مِنْ بَيْنِ الْأَشْخَاصِ أَمْثَالِهِ. وَ يَغْلَطُ الْمُجِيبُ لَوْ قَالَ: «إِنْسَانٌ»، لِأَنَّهُ لَا يُمَيِّزُهُ عَنْ أَمْثَالِهِ مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ. وَ يُصْطَلَحُ فِي هَذَا الْعَصْرِ عَلَى الْجَوَابِ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ بِ «الْهَوِيَّةِ الشَّخْصِيَّةِ»، مَأْخُوذَةً مِنْ كَلِمَةِ «هُوَ»، كَالْمَعْلُومَاتِ الَّتِي تُسَجَّلُ عَنِ الشَّخْصِ فِي دَفْتَرِ النُّفُوسِ. أَمَّا السُّؤَالُ الثَّانِي، فَإِنَّمَا يُسْأَلُ بِهِ عَنْ حَقِيقَةِ الشَّخْصِ الَّتِي يَتَّفِقُ بِهَا مَعَ الْأَشْخَاصِ الْآخَرِينَ أَمْثَالِهِ،

کے لیے بیّن الثبوت ہے: "و کان ایضا بیّن الثبوت له"۔ ان چار امور میں سے، صرف تیسری خصوصیت ہی ذاتی کو عرضی سے ممتاز کرتی ہے، جبکہ باقی تین امور عرضی میں بھی پائے جاتے ہیں۔ مثلاً اعداد کے لیے فردیت اور زوجیت اگرچہ عرضی ہیں لیکن پہلی، دوسری اور چوتھی خصوصیات رکھتی ہیں۔ (غ)

وَ الْمَقْصُودُ بِالسُّؤَالِ تَعْيِينُ تَمَامِ حَقِيقَتِهِ بَيْنَ الْحَقَائِقِ، لَا شَخْصِهِ بَيْنَ الْأَشْخَاصِ. وَ لَا يَصْلُحُ لِلْجَوَابِ إِلَّا كَمَالُ حَقِيقَتِهِ، فَتَقُولُ: «إِنْسَانٌ»، دُونَ ابْنِ فُلَانٍ وَ نَحْوِهِ. وَ يُسَمَّى الْجَوَابُ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ **:اَلنَّوْعُ** :وَ هُوَ أَوَّلُ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ، وَ سَيَأْتِي قَرِيباً تَعْرِيفُهُ.

جب آپ کسی کے بارے میں سوال کرتے ہیں[1]، تو یہ سوال دو طرح سے ہو سکتا ہے: ایک یہ کہ آپ پوچھیں: "وہ کون ہے؟" اور دوسرا یہ کہ آپ پوچھیں: "وہ کیا ہے؟"

کیا آپ کو ان دو سوالوں میں کوئی فرق محسوس ہوتا ہے؟ بلاشبہ پہلا سوال، شخص کی ذاتی خصوصیات اور امتیازات کے بارے میں ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ "وہ فلاں کا بیٹا ہے، یا فلاں کتاب کا مصنف ہے، یا وہ شخص ہے جس نے فلاں کام کیا ہے، یا فلاں صفت کا مالک ہے"؛ اور اس قسم کے جوابات جن کا مقصد زیرِ سوال شخص کو اس کے جیسے دیگر افراد کے درمیان ممتاز اور مشخص کرنا ہوتا ہے۔ اگر ایسے سوال کے جواب میں کہا جائے؛ "وہ انسان ہے"، تو یہ صحیح جواب نہیں ہو گا؛ کیونکہ یہ جواب اسے دیگر انسانوں سے ممتاز نہیں کرتا۔ آج کل ایسے سوال کے جواب کو "شخصی شناخت" (Personal Identity) کہا جاتا ہے۔

---

[1] ہم نے کتاب 'آموزش منطق' میں کلیاتِ خمس کی بحث میں داخل ہونے اور ان کے استعمال کے لیے سوال و جواب کی اقسام کے جائزے کے علاوہ ایک دوسرا طریقہ پیش کیا ہے۔ مزید آگاہی کے لیے 'آموزش منطق' کے اسباق ۱۲، ۱۳، ۱۴ ملاحظہ فرمائیں۔ (غ)

لیکن دوسرا سوال، در حقیقت شخص کی حقیقت کے بارے میں ہے، یعنی وہ چیز جو اس جیسے تمام افراد میں مشترک ہے۔ اس سوال کا مقصد شے کی مکمل حقیقت کو دیگر حقائق کے درمیان معلوم اور معین کرنا ہے، نہ کہ زیرِ سوال شخص کو دیگر اشخاص سے ممتاز کرنا۔ ایسے سوال کے جواب میں اس شے کی مکمل حقیقت بیان کرنی چاہیے؛ مثلاً ہم کہیں: وہ انسان ہے؛ نہ کہ یہ کہیں: فلاں کا بیٹا ہے، وغیرہ۔

ایسے سوال کے جواب کو "**نوع**" کہتے ہیں؛ جو کلیاتِ خمس میں سے **پہلی کلی** ہے؛ اور جلد ہی اس کی تعریف ذکر کی جائے گی۔

کبھی سوال ہوتا ہے: زید، عمرو اور خالد کیا ہیں؟

اور کبھی پوچھا جاتا ہے: زید، عمرو، یہ گھوڑا اور یہ شیر کیا ہیں؟

وَ قَدْ يَسْأَلُ السَّائِلُ عَنْ زَيْدٍ وَ عُمَرَ وَ خَالِدٍ... «مَا هِيَ؟». وَ قَدْ يَسْأَلُ السَّائِلُ عَنْ زَيْدٍ وَ عُمَرَ وَ خَالِدٍ وَ هَذِهِ الْفَرَسِ وَ هَذَا الْأَسَدِ «مَا هِيَ؟». فَهَلْ تَجِدُ فَرْقاً بَيْنَ السُّؤَالَيْنِ؟ تَأَمَّلْ فِيهِمَا، فَسَتَجِدُ أَنَّ الْأَوَّلَ سُؤَالٌ عَنْ حَقِيقَةِ جُزْئِيَّاتٍ مُتَّفِقَةٍ بِالْحَقِيقَةِ مُخْتَلِفَةٍ بِالْعَدَدِ، وَ الثَّانِي سُؤَالٌ عَنْ حَقِيقَةِ جُزْئِيَّاتٍ مُخْتَلِفَةٍ بِالْحَقِيقَةِ وَ الْعَدَدِ. وَ الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ بِكَمَالِ الْحَقِيقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهَا، فَتَقُولُ: إِنْسَانٌ. وَ هُوَ النَّوْعُ الْمُتَقَدِّمُ ذِكْرُهُ. وَ عَنِ الثَّانِي أَيْضاً بِكَمَالِ الْحَقِيقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهَا، فَتَقُولُ:

حَيَوَانٌ.

وَ يُسَمَّى:

اَلْجِنْسُ: وَ هُوَ ثَانِي الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ. وَ عَلَيْهِ، يُمْكِنُ تَعْرِيفُهُمَا بِمَا يَأْتِي:

١ـ **اَلنَّوْعُ**: هُوَ تَمَامُ الْحَقِيقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَكَثِّرَةِ بِالْعَدَدِ فَقَطْ فِي جَوَابِ «مَا هُوَ؟».

٢ـ **اَلْجِنْسُ**: هُوَ تَمَامُ الْحَقِيقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَكَثِّرَةِ بِالْحَقِيقَةِ فِي جَوَابِ «مَا هُوَ؟».

وَ إِذَا تَكَثَّرَتِ الْجُزْئِيَّاتُ بِالْحَقِيقَةِ فَلَا بُدَّ أَنْ تَتَكَثَّرَ بِالْعَدَدِ قَطْعاً.

کیا آپ کو ان دو سوالوں میں کوئی فرق محسوس ہوتا ہے؟ اگر آپ غور کریں تو دیکھیں گے کہ پہلا سوال، چند ایسے جزئی امور کی حقیقت کے بارے میں ہے جن کی ذات اور حقیقت ایک ہے، اور صرف ان کی تعداد مختلف ہے؛ [یعنی وہ ایک ہی حقیقت کے چند افراد ہیں]۔ لیکن دوسرا سوال، ایسے جزئیات کی حقیقت کے بارے میں ہے جن کی حقیقت بھی مختلف ہے اور تعداد بھی؛ [یعنی وہ کئی حقیقتوں کے چند افراد ہیں]۔

پہلے سوال کے جواب میں، ان افراد کے درمیان مشترک مکمل حقیقت بیان کی جاتی ہے؛ مثلاً ہم کہتے ہیں: وہ انسان ہیں۔ اور یہ وہی نوع ہے جس کا ذکر پہلے ہوا۔

دوسرے سوال کے جواب میں بھی زیرِ سوال افراد کے درمیان مشترک **مکمل** حقیقت ذکر کی جاتی ہے؛ مثلاً ہم کہتے ہیں: وہ حیوان ہیں۔ اور اسے "**جنس**" کہا جاتا ہے، جو کلیاتِ خمس میں سے **دوسری کلی** ہے۔

لہٰذا، نوع اور جنس کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے:

۱- **نوع:** «النوع هو تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات المتکثرة بالعدد فقط فی جواب ما هو» "وہ تمام مشترک حقیقت ہے جو صرف تعداد میں متعدّد جزئیات کے درمیان پائی جائے اور 'ماھو؟' (یہ کیا ہے؟) کے جواب میں واقع ہو[1]"۔

۲- **جنس:** «الجنس هو تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات[2] المتکثرة بالحقیقة فی جواب ما هو» "وہ تمام مشترک حقیقت ہے جو حقیقت میں متعدّد جزئیات کے درمیان پائی جائے اور 'ماھو؟' (یہ کیا ہیں؟) کے جواب میں واقع ہو"۔

اور جب جزئیات حقیقت میں متعدّد ہوں، تو ان کا تعداد میں بھی متعدّد ہونا یقینی ہے۔

---

[1] عبارت "فی جواب ماھو" نوع کی تعریف میں زائد ہے؛ اور "تمام الحقیقۃ" ہمیں اس سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ (ف)

[2] جیسا کہ مؤلف صراحت کریں گے، جنس حقیقت میں متعدّد کلیات کے سوال کے جواب میں بھی آتا ہے، اور اس لیے جنس کی تعریف میں کہا جانا چاہیے — جیسا کہ دیگر منطقی کتابوں میں آیا ہے — "ھو المقول علی الکثرۃ المختلفۃ الحقیقۃ فی جواب ماھو"۔ مگر یہ کہ جزئی سے مراد جزئی اضافی ہو۔ (ف)

تعريفِ فصل

وَ قَدْ يَسْأَلُ السَّائِلُ عَنِ الْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ وَ الْقِرْدِ... «مَا هِيَ؟». وَ قَدْ يَسْأَلُ السَّائِلُ عَنِ الْإِنْسَانِ فَقَطْ... «مَا هُوَ؟». لَاحِظْ أَنَّ (الْكُلِّيَّاتِ) هِيَ الْمَسْؤُولُ عَنْهَا هَذِهِ الْمَرَّةَ! فَمَاذَا تَرَى يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْجَوَابُ عَنْ كُلٍّ مِنَ السُّؤَالَيْنِ؟ نَقُولُ: أَمَّا الْأَوَّلُ: فَهُوَ سُؤَالٌ عَنْ كُلِّيَّاتٍ مُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ، فَيُجَابُ عَنْهُ بِتَمَامِ الْحَقِيقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهَا، وَ هُوَ الْجِنْسُ، فَتَقُولُ فِي الْمِثَالِ: «حَيَوَانٌ». وَ مِنْهُ يُعْرَفُ أَنَّ الْجِنْسَ يَقَعُ أَيْضاً جَوَاباً عَنِ السُّؤَالِ «بِمَا هُوَ؟» عَنِ الْكُلِّيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ بِالْحَقَائِقِ الَّتِي تَكُونُ أَنْوَاعاً لَهُ، كَمَا يَقَعُ جَوَاباً عَنِ السُّؤَالِ «بِمَا هُوَ؟» عَنِ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ بِالْحَقَائِقِ. وَ أَمَّا الثَّانِي: فَهُوَ سُؤَالٌ «بِمَا هُوَ؟» عَنْ كُلِّيٍّ وَاحِدٍ. وَ حَقُّ الْجَوَابِ الصَّحِيحِ الْكَامِلِ أَنْ نَقُولَ فِي الْمِثَالِ: «حَيَوَانٌ نَاطِقٌ»، فَيَتَكَفَّلُ الْجَوَابُ بِتَفْصِيلِ مَاهِيَّةِ الْكُلِّيِّ الْمَسْؤُولِ عَنْهُ، وَ تَحْلِيلِهَا إِلَى تَمَامِ الْحَقِيقَةِ الَّتِي يُشَارِكُهُ فِيهَا غَيْرُهُ، وَ إِلَى الْخُصُوصِيَّةِ الَّتِي بِهَا يَمْتَازُ عَنْ مُشَارَكَاتِهِ فِي تِلْكَ الْحَقِيقَةِ. وَ يُسَمَّى مَجْمُوعُ الْجَوَابِ الْحَدَّ التَّامَّ، كَمَا سَيَأْتِي فِي مَحَلِّهِ. وَ تَمَامُ الْحَقِيقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ الَّتِي هِيَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ الْجَوَابِ هِيَ الْجِنْسُ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ. وَ الْخُصُوصِيَّةُ الْمُمَيِّزَةُ الَّتِي هِيَ الْجُزْءُ الثَّانِي مِنَ الْجَوَابِ هِيَ: اَلْفَصْلُ: وَ هُوَ ثَالِثُ الْكُلِّيَّاتِ.

کبھی سوال ہوتا ہے: انسان، گھوڑا، بندر وغیرہ کیا ہیں؟

اور کبھی پوچھا جاتا ہے: انسان کیا ہے؟

جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، اس بار سوال "کلیات" کے بارے میں ہے، نہ کہ جزئیات کے۔ آپ کے خیال میں ان دو سوالوں کا مناسب اور صحیح جواب کیا ہونا چاہیے؟

پہلا سوال، ایسے کلیات کے بارے میں ہے جن کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ لہٰذا، جواب میں ان کے درمیان مشترک مکمل حقیقت، جو کہ جنس ہے، ذکر کی جانی چاہیے۔ پس مذکورہ مثال میں کہنا چاہیے: "وہ حیوان ہیں"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس، جس طرح "حقیقت میں مختلف جزئیات" کے بارے میں "کیا ہے؟" کے سوال کے جواب میں آتا ہے، اسی طرح "حقیقت میں مختلف کلیات" جو اس جنس کی انواع ہوں، کے بارے میں "کیا ہیں؟" کے سوال کے جواب میں بھی آتا ہے[1]۔

اور دوسرا سوال، ایک کلی کے بارے میں ہے۔ اور اس کا صحیح اور مکمل جواب، جو حق ادا کرے، "حیوانِ ناطق" ہے۔ یہ جواب، زیرِ سوال کلی کی ماہیت اور حقیقت کو تفصیل سے بیان کرتا ہے، اور اسے دو حصوں میں تحلیل کرتا ہے: ایک وہ مکمل حقیقت جو اس کے اور غیر کے درمیان

---

[1] مصنف (رہ) کی جزئیات کے بارے میں مثالوں یعنی: زید، عمرو، خالد... سے ایسا سمجھا جا سکتا ہے کہ نوع اور جنس صرف افراد کی ماہیت کے سوال کے جواب میں آتے ہیں لیکن یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ کلی کی اصناف بھی سوال کا موضوع بن سکتی ہیں... (غ)

مشترک ہے؛ اور دوسری وہ خصوصیت جو اسے اس حقیقت میں اس کے شرکاء سے جدا اور ممتاز کرتی ہے۔ اس مجموعی جواب کو "**حدِ تام**" کہتے ہیں، جس پر اس کی جگہ بات ہوگی۔ مکمل مشترک حقیقت، یعنی جواب کا پہلا حصہ، **جنس** ہے۔ اور امتیازی خصوصیت، یعنی جواب کا دوسرا حصہ، "**فصل**" ہے، جو **کلیاتِ خمس** میں سے **تیسری کلی** ہے۔

وَ مِنْ هَذَا يَتَّضِحُ أَنَّ الْفَصْلَ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُومِ الْمَاهِيَّةِ، وَ لَكِنَّهُ الْجُزْءُ الْمُخْتَصُّ بِهَا الَّذِي يُمَيِّزُهَا عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهَا، كَمَا أَنَّ الْجِنْسَ جُزْؤُهَا الْمُشْتَرَكُ الَّذِي أَيْضاً يَكُونُ جُزْءاً لِلْمَاهِيَّاتِ الْأُخْرَى. وَ يَبْقَى شَيْءٌ يَنْبَغِي ذِكْرُهُ، وَ هُوَ أَنَّا كَيْفَ نَسْأَلُ لِيَقَعَ الْفَصْلُ وَحْدَهُ جَوَاباً؟ وَ بِعِبَارَةٍ أَوْضَحَ: «إِنَّ الْفَصْلَ وَحْدَهُ يَقَعُ فِي الْجَوَابِ عَنْ أَيِّ سُؤَالٍ؟». نَقُولُ: يَقَعُ الْفَصْلُ جَوَاباً عَمَّا إِذَا سَأَلْنَا عَنْ خُصُوصِيَّةِ الْمَاهِيَّةِ الَّتِي بِهَا تَمْتَازُ عَنْ أَغْيَارِهَا، بَعْدَ أَنْ نَعْرِفَ تَمَامَ الْحَقِيقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ أَغْيَارِهَا. فَإِذَا رَأَيْنَا شَبَحاً مِنْ بَعِيدٍ، وَ عَرَفْنَا أَنَّهُ حَيَوَانٌ، وَ جَهِلْنَا خُصُوصِيَّتَهُ، فَبِطَبِيعَتِنَا نَسْأَلُ فَنَقُولُ: «أَيُّ حَيَوَانٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ؟». وَ لَوْ عَرَفْنَا أَنَّهُ جِسْمٌ فَقَطْ لَقُلْنَا: «أَيُّ جِسْمٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ؟». وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ بَدَلَ فِي ذَاتِهِ: فِي جَوْهَرِهِ أَوْ حَقِيقَتِهِ، فَإِنَّ الْمَعْنَى وَاحِدٌ. وَ الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ «نَاطِقٌ» فَقَطْ، وَ هُوَ فَصْلُ الْإِنْسَانِ، أَوْ «صَاهِلٌ»، وَ هُوَ فَصْلُ الْفَرَسِ. وَ عَنِ الثَّانِي «حَسَّاسٌ» مَثَلاً، وَ هُوَ فَصْلُ الْحَيَوَانِ.

إِذَنْ: يَصِحُّ أَنْ نَقُولَ إِنَّ الْفَصْلَ يَقَعُ فِي جَوَابِ «أَيِّ شَيْءٍ؟». وَ «شَيْءٍ» كِنَايَةٌ عَنِ الْجِنْسِ الَّذِي عُرِفَ قَبْلَ السُّؤَالِ عَنِ الْفَصْلِ. وَ عَلَيْهِ، يَصِحُّ تَعْرِيفُ الْفَصْلِ بِمَا يَأْتِي: «هُوَ جُزْءُ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصُّ بِهَا الْوَاقِعُ فِي جَوَابِ «أَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ؟»».

اس سے واضح ہوتا ہے کہ فصل، شے کی ماہیت کا ایک جز ہے، لیکن یہ وہ جز ہے جو اسی ماہیت کے ساتھ مخصوص ہے، اور اس ماہیت کو تمام دیگر ماہیات سے ممتاز اور جدا کرتا ہے؛ جیسا کہ جنس، ماہیت کا مشترک جز ہے، جو اس ماہیت اور دیگر ماہیات کا بھی جز ہوتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ: ہم اپنا سوال کیسے کریں کہ اس کے جواب میں صرف فصل آئے۔ اور واضح الفاظ میں: "فصل تنہا کس سوال کے جواب میں واقع ہوتی ہے؟"

جواب میں ہم کہتے ہیں: اگر ہم ایک ماہیت اور دیگر ماہیات کے درمیان مشترک مکمل حقیقت کو جانتے ہوں، اور پھر اس خصوصیت کے بارے میں سوال کریں جو اس ماہیت کو دیگر ماہیات سے جدا کرتی ہے، تو اس صورت میں فصل تنہا ہمارے سوال کے جواب میں آئے گی۔

مثلاً اگر ہم دور سے ایک سایہ دیکھیں، اور جان لیں کہ وہ سایہ حیوان ہے، لیکن اس کی خصوصیت کو نہ پہچانیں، تو اس صورت میں ہم فطرتاً پوچھیں گے: "یہ اپنی ذات میں کون سا حیوان ہے؟" اور اگر ہم صرف یہ جانیں کہ وہ جسم ہے، تو ہم کہیں گے: "یہ اپنی ذات میں کون سا جسم ہے؟"

پہلے سوال کا جواب، صرف "ناطق" ہے جو انسان کی فصل ہے؛ یا "صاہل" (ہنہنانے والا) ہے

جو گھوڑے کی فصل ہے۔ اور دوسرے سوال کا جواب مثلاً "حساس" ہے جو حیوان کی فصل ہے۔

لہٰذا، ہم کہہ سکتے ہیں: فصل "کون سی شے ؟" کے جواب میں آتی ہے؛ اور "شے" اس جنس سے کنایہ ہے جو فصل کے بارے میں سوال کرنے سے پہلے سائل کو معلوم ہے۔ پس فصل کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے: "«هُوَ جُزْءُ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصُّ بِهَا، الْوَاقِعُ فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ»"[1]۔ فصل ماہیت کا وہ جزء ہے جو اس ماہیت کے ساتھ مخصوص ہے، اور "وہ اپنی ذات میں کون سی شے ہے؟" کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔

تقسیمات

۱۔ اَلنَّوْعُ: حَقِيقِيٌّ وَ إِضَافِيٌّ.

۲۔ اَلْجِنْسُ: قَرِيبٌ وَ بَعِيدٌ وَ مُتَوَسِّطٌ.

۳۔ اَلنَّوْعُ الْإِضَافِيُّ: عَالٍ وَ سَافِلٌ وَ مُتَوَسِّطٌ.

۴۔ اَلْفَصْلُ: قَرِيبٌ وَ بَعِيدٌ. مُقَوِّمٌ وَ مُقَسِّمٌ.

۱۔ نوع یا حقیقی ہے یا اضافی[2]۔

---

[1]. مؤلف نے اس عبارت میں فصل کی دو تعریفوں کو جمع کر دیا ہے؛ کیونکہ "جزء الماهیۃ المختص بھا" اور "الواقع فی جواب ایّ شیء ھو فی ذاتہ" ہر ایک، فصل کی مکمل تعریف شمار ہوتی ہے۔ (ف)

[2]. یہ بیان کرنے کے بعد کہ نوع، حقیقی اور اضافی کے درمیان مشترک لفظی ہے، پھر اسے حقیقی اور اضافی میں

۲۔جنس، قریب، بعید اور متوسط میں تقسیم ہوتا ہے[1]۔

۳۔نوعِ اضافی کی تین قسمیں ہیں: عالی، سافل اور متوسط۔

۴۔فصل یا قریب ہے یا بعید؛ اور نیز مقوِّم اور مقسِّم بھی ہے۔

١ـ لَفْظُ النَّوْعِ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ، أَحَدُهُمَا الْحَقِيقِيُّ، وَ هُوَ أَحَدُ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ. وَ ثَانِيهِمَا الْإِضَافِيُّ، وَ الْمَقْصُودُ بِهِ الْكُلِّيُّ الَّذِي فَوْقَهُ جِنْسٌ. فَهُوَ نَوْعٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْجِنْسِ الَّذِي فَوْقَهُ، سَوَاءٌ كَانَ نَوْعاً حَقِيقِيّاً أَوْ لَمْ يَكُنْ، كَالْإِنْسَانِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى جِنْسِهِ وَ هُوَ الْحَيَوَانُ، وَ كَالْحَيَوَانِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى جِنْسِهِ وَ هُوَ الْجِسْمُ النَّامِي، وَ كَالْجِسْمِ النَّامِي بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْجِسْمِ الْمُطْلَقِ، وَ كَالْجِسْمِ الْمُطْلَقِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْجَوْهَرِ.

۱۔لفظ "**نوع**" دو معنوں میں مشترک ہے: پہلا "حقیقی"، جو کلیاتِ خمس میں سے ایک ہے، اور

تقسیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں رہتی۔(ف)

[1] صحیح، جیسا کہ اکثر منطقیوں کا نظریہ ہے، یہ ہے کہ کہا جائے: جنس کو عالی، متوسط اور سافل میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ قریب اور بعید ہر ایک، ایک اضافی اور نسبی معنی ہے۔ مثلاً جنسِ سافل نوع کے نسبت سے قریب ہے اور جنسِ متوسطِ اول جنسِ سافل کے نسبت سے قریب ہے اور نوع کے نسبت سے بعید ہے۔ اور جنسِ متوسطِ دوم جنسِ متوسطِ اول کے نسبت سے قریب ہے اور نوع اور جنسِ سافل کے نسبت سے بعید ہے۔(ف)

اس کا بیان گزر چکا؛ اور دوسرا "اضافی"۔ "نوعِ اضافی" سے مراد وہ کلی مفہوم ہے۔[1] جس کے اوپر کوئی جنس واقع ہو۔ یہ مفہوم اس جنس کی نسبت اور اضافت سے "نوع" کہلاتا ہے، چاہے وہ نوعِ حقیقی ہو یا نہ ہو؛ جیسے انسان اپنے جنس یعنی حیوان کی نسبت سے؛ اور حیوان اپنے جنس یعنی جسمِ نامی کی نسبت سے؛ اور جسمِ نامی، جسمِ مطلق کے مقابلے میں؛ اور جسمِ مطلق جب جوہر کے ساتھ آئے۔

٢۔ قَدْ تَتَأَلَّفُ سِلْسِلَةٌ مِنَ الْكُلِّيَّاتِ يَنْدَرِجُ بَعْضُهَا تَحْتَ بَعْضٍ، كَالسِّلْسِلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ الَّتِي تَبْتَدِئُ بِالْإِنْسَانِ، وَ تَنْتَهِي بِالْجَوْهَرِ. فَإِذَا ذَهَبْتَ بِهَا مُتَصَاعِداً مِنَ الْإِنْسَانِ، فَمَبْدَؤُهَا النَّوْعُ، وَ هُوَ الْإِنْسَانُ فِي الْمِثَالِ، وَ بَعْدَهُ الْجِنْسُ الْأَدْنَى الَّذِي هُوَ مَبْدَأُ سِلْسِلَةِ الْأَجْنَاسِ، وَ يُسَمَّى الْجِنْسَ الْقَرِيبَ، لِأَنَّهُ أَقْرَبُهَا إِلَى النَّوْعِ، وَ يُسَمَّى أَيْضاً الْجِنْسَ السَّافِلَ، وَ هُوَ الْحَيَوَانُ فِي الْمِثَالِ. ثُمَّ هَذَا الْجِنْسُ فَوْقَهُ جِنْسٌ فَوْقَهُ جِنْسٌ أَعْلَى... حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى الْجِنْسِ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ جِنْسٌ، وَ يُسَمَّى الْجِنْسَ الْبَعِيدَ وَ الْجِنْسَ الْعَالِيَ وَ جِنْسَ الْأَجْنَاسِ، وَ هُوَ الْجَوْهَرُ فِي الْمِثَالِ. أَمَّا مَا بَيْنَ السَّافِلِ وَ الْعَالِي فَيُسَمَّى الْجِنْسَ

---

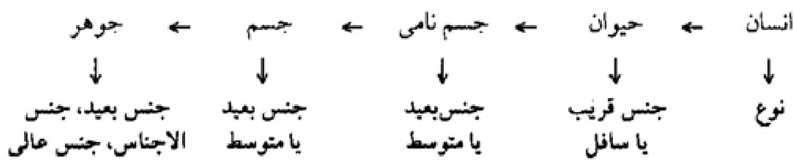
[1] یعنی "وہ کلی ذاتی جو ایک جنس کے تحت مندرج ہو"، یا اس سے مراد وہ مفہوم ہے جو بلاواسطہ اس جنس کے اوپر واقع ہو؛ اور اس صورت میں وہ حتماً ایک ذاتی مفہوم ہوگا۔ یہ تمام توجیہات اور توضیحات اس لیے ہیں کہ مذکورہ تعریف صنف کو شامل نہ کرے؛ کیونکہ صنف، نوعِ اضافی نہیں ہے۔ (ف)

الْمُتَوَسِّطَ، وَ يُسَمَّى بَعِيداً أَيْضاً، كَالْجِسْمِ الْمُطْلَقِ وَ الْجِسْمِ النَّامِي. فَالْجِنْسُ ـ عَلَى هٰذَا ـ قَرِيبٌ وَ بَعِيدٌ وَ مُتَوَسِّطٌ، أَوْ سَافِلٌ وَ عَالٍ وَ مُتَوَسِّطٌ.

۲۔کبھی کلی مفاھیم کا ایک سلسلہ اس طرح ترتیب پاتا ہے کہ بعض مفاہیم بعض دیگر کے تحت مندرج ہوتے ہیں؛ جیسے پچھلا سلسلہ جو انسان سے شروع ہو کر جوہر پر ختم ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں، اگر آپ انسان سے شروع کریں اور اوپر جائیں، تو سلسلے کا آغاز "نوع" سے ہو گا، جو یہاں "انسان" ہے؛ اور اس کے بعد، پہلا جنس آتا ہے، جو اجناس کے سلسلے کا آغاز ہے، اور اسے "جنسِ قریب" کہا جاتا ہے؛ کیونکہ وہ نوع سے قریب ترین جنس ہے؛ اور اسے "جنسِ سافل" بھی کہا جاتا ہے۔ مذکورہ مثال میں جنسِ قریب، حیوان ہے۔

اس جنس کے اوپر ایک اور جنس ہے، اور اس کے اوپر تیسرا جنس... یہاں تک کہ آخر کار ہم ایک ایسے جنس تک پہنچتے ہیں جس سے اوپر کوئی اور جنس نہیں؛ اور اسے "جنسِ بعید"، "جنسِ عالی" اور "جنس الاجناس" کہا جاتا ہے۔ مذکورہ مثال میں، جنسِ بعید وہی جوہر ہے۔ جو اجناس، جنسِ سافل اور عالی کے درمیان واقع ہیں، انہیں "جنسِ متوسط" کہا جاتا ہے، اور کبھی انہیں "جنسِ بعید" بھی کہا جاتا ہے؛ جیسے: جسمِ مطلق اور جسمِ نامی مذکورہ مثال میں۔

لہٰذا، جنس کی تقسیم قریب، بعید اور متوسط؛ یا سافل، عالی اور متوسط میں کی جاتی ہے۔



٣ـ وَ إِذَا ذَهَبْتَ فِي السِّلْسِلَةِ مُتَنَازِلاً مُبْتَدِئاً مِنْ جِنْسِ الْأَجْنَاسِ إِلَى مَا دُونَهُ، حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى النَّوْعِ الَّذِي لَيْسَ تَحْتَهُ نَوْعٌ، فَمَا كَانَ بَعْدَ جِنْسِ الْأَجْنَاسِ يُسَمَّى النَّوْعَ الْعَالِيَ، وَ هُوَ مَبْدَأُ سِلْسِلَةِ الْأَنْوَاعِ الْإِضَافِيَّةِ، وَ هُوَ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ فِي الْمِثَالِ. وَ أَخِيرُهَا أَيْ مُنْتَهَى السِّلْسِلَةِ يُسَمَّى نَوْعَ الْأَنْوَاعِ أَوِ النَّوْعَ السَّافِلَ، وَ هُوَ الْإِنْسَانُ فِي الْمِثَالِ. أَمَّا مَا يَقَعُ بَيْنَ الْعَالِي وَ السَّافِلِ فَهُوَ الْمُتَوَسِّطُ، كَالْحَيَوَانِ وَ الْجِسْمِ النَّامِي. فَالْجِسْمُ النَّامِي جِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ وَ نَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ.

إِذَنْ: اَلنَّوْعُ الْإِضَافِيُّ: عَالٍ وَ مُتَوَسِّطٌ وَ سَافِلٌ.

٣- اگر اسی سلسلے میں ہم جنس الاجناس سے شروع کریں اور نیچے آئیں، یہاں تک کہ سلسلے کی آخری کڑی تک پہنچیں، تو جو جنس الاجناس کے بعد آتا ہے اسے "نوعِ عالی" کہا جاتا ہے، جو انواعِ اضافی کے سلسلے کا آغاز ہے؛ اور ہماری مثال میں وہ جسمِ مطلق ہے۔

اور آخری نوع، جو انواع کے سلسلے کا اختتام ہے، اسے "نوع الانواع" یا "نوعِ سافل" کہا جاتا ہے، جو ہماری مثال میں انسان ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان کی انواع کو "نوعِ متوسط" کہتے

ہیں؛ جیسے حیوان اور جسمِ نامی۔ پس جسمِ نامی، جنسِ متوسط بھی ہے اور نوعِ متوسط بھی۔

لہٰذا، نوعِ اضافی کی تین قسمیں ہیں: عالی، متوسط اور سافل۔

تَنْبِيهٌ / یاد دہانی: يَتَّضِحُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ كُلًّا مِنَ الْمُتَوَسِّطَاتِ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ نَوْعاً لِمَا فَوْقَهُ وَ جِنْساً لِمَا تَحْتَهُ. وَ الْمُتَوَسِّطُ النَّوْعُ وَ الْجِنْسُ قَدْ يَكُونُ وَاحِداً إِذَا تَأَلَّفَتْ سِلْسِلَةُ الْكُلِّيَّاتِ مِنْ أَرْبَعَةٍ، وَ قَدْ يَكُونُ أَكْثَرَ إِذَا كَانَتِ السِّلْسِلَةُ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعَةٍ.

فَمِثَالُ الْأَوَّلِ: «الْمَاءُ» الْمُنْدَرِجُ تَحْتَ «السَّائِلِ» الْمُنْدَرِجِ تَحْتَ «الْجِسْمِ» الْمُنْدَرِجِ تَحْتَ «الْجَوْهَرِ». أَوْ «الْبَيَاضُ» الْمُنْدَرِجُ تَحْتَ «اللَّوْنِ» الْمُنْدَرِجِ تَحْتَ «الْكَيْفِ الْمَحْسُوسِ» الْمُنْدَرِجِ تَحْتَ «الْكَيْفِ».

وَ مِثَالُ الثَّانِي: سِلْسِلَةُ الْإِنْسَانِ إِلَى الْجَوْهَرِ الْمُؤَلَّفَةُ مِنْ خَمْسَةِ كُلِّيَّاتٍ، كَمَا تَقَدَّمَ. أَوْ «مُتَسَاوِي السَّاقَيْنِ» الْمُنْدَرِجُ تَحْتَ «الْمُثَلَّثِ» الْمُنْدَرِجِ تَحْتَ «الشَّكْلِ الْمُسْتَقِيمِ الْأَضْلَاعِ» الْمُنْدَرِجِ تَحْتَ «الشَّكْلِ الْمُسْتَوِي» الْمُنْدَرِجِ تَحْتَ «الشَّكْلِ» الْمُنْدَرِجِ تَحْتَ «الْكَمِّ». وَ هَذِهِ السِّلْسِلَةُ مُؤَلَّفَةٌ مِنْ سِتَّةِ كُلِّيَّاتٍ، وَ الْأَنْوَاعُ الْمُتَوَسِّطَةُ ثَلَاثَةٌ: «الْمُثَلَّثُ، وَ الشَّكْلُ الْمُسْتَقِيمُ الْأَضْلَاعِ، وَ الشَّكْلُ الْمُسْتَوِي». وَ الْأَجْنَاسُ

الْمُتَوَسِّطَةُ ثَلَاثَةٌ أَيْضاً: «الشَّكْلُ الْمُسْتَقِيمُ الْأَضْلَاعِ، وَ الشَّكْلُ الْمُسْتَوِي، وَ الشَّكْلُ».

یاددہانی: جو کچھ گزرا اس سے واضح ہوتا ہے کہ سلسلے کے درمیانی ارکان، اپنے سے اوپر والے رکن کی نوع، اور اپنے سے نیچے والے رکن کی جنس ہوتے ہیں۔ اب اگر کلی مفاہیم کا سلسلہ چار ارکان پر مشتمل ہو تو اس کا ایک رکن، نوع اور جنسِ متوسط ہوگا؛ اور اگر چار سے زیادہ ارکان پر مشتمل ہو، تو اس کے دو یا زیادہ ارکان [سلسلے کے ارکان کی تعداد کے مطابق] نوع اور جنسِ متوسط ہوں گے۔

چار ارکان والے سلسلے کی مثال: پانی ← مائع ← جسم ← جوہر۔ یا: سفیدی ← رنگ ← کیفِ محسوس ← کیف۔

پانچ یا زیادہ ارکان والے سلسلے کی مثال: انسان سے جوہر تک کا سلسلہ جو پانچ کلیات پر مشتمل ہے، جیسا کہ گزرا۔ یا: "متساوی الساقین" جو "مثلث" کے تحت، جو "شکلِ مستقیم الاضلاع" کے تحت، جو "شکلِ مستوی" کے تحت، جو "شکل" کے تحت، جو "کم" (مقدار) کے تحت مندرج ہے[1]۔

---

[1] صحیح یہ ہے کہ مذکورہ سلسلہ اس طرح بیان کیا جائے: متساوی الساقین ← مثلث ← سطحِ مستقیم الاضلاع ← سطحِ مستوی ← سطح ← کم۔ کیونکہ شکل مقولۂ کم سے نہیں، بلکہ کمیات کے ساتھ مختص کیفیات میں سے ہے۔ البتہ یہ اس صورت میں ہے جب مثلث سطح کی اقسام میں سے ہو، لیکن اگر وہ شکل کی اقسام میں سے ہو، تو سلسلہ اسی صورت میں صحیح ہے جیسا کہ متن میں آیا ہے، صرف آخر میں "کم" کی جگہ "کیف" رکھنا چاہیے۔ (ف)

یہ سلسلہ چھ کلی مفاہیم پر مشتمل ہے؛ اور اس کی انواعِ متوسطہ تین ہیں: "مثلث"، "شکلِ مستقیم الاضلاع"، اور "شکلِ مستوی"۔ اور اجناسِ متوسطہ بھی تین ہیں: "شکلِ مستقیم الاضلاع"، "شکلِ مستوی"، اور "شکل"۔

۴ـ وَ كُلُّ نَوْعٍ إِضَافِيٍّ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ فَصْلٍ يَكُونُ جُزْءاً مِنْ مَاهِيَّتِهِ، يُقَوِّمُهَا وَ يُمَيِّزُهَا عَنِ الْأَنْوَاعِ الْأُخَرِ الَّتِي فِي عَرْضِهِ، الْمُشْتَرَكَةِ مَعَهُ فِي الْجِنْسِ الَّذِي فَوْقَهُ، كَمَا يُقَسِّمُ الْجِنْسَ إِلَى قِسْمَيْنِ، أَحَدُهُمَا نَوْعُ ذَلِكَ الْفَصْلِ، وَ ثَانِيهِمَا مَا عَدَاهُ، كَالْحَسَّاسِ الْمُقَوِّمِ لِلْحَيَوَانِ وَ الْمُقَسِّمِ لِلْجِسْمِ النَّامِي إِلَى حَيَوَانٍ وَ غَيْرِ حَيَوَانٍ، فَيُقَالُ: الْجِسْمُ النَّامِي حَسَّاسٌ وَ غَيْرُ حَسَّاسٍ. وَ لَكِنَّ الْفَصْلَ الَّذِي يُقَوِّمُ نَوْعَهُ الْمُسَاوِيَ لَهُ لَا بُدَّ أَنْ يُقَوِّمَ أَيْضاً مَا تَحْتَهُ مِنَ الْأَنْوَاعِ. فَالْحَسَّاسُ الْمُقَوِّمُ لِلْحَيَوَانِ يُقَوِّمُ الْإِنْسَانَ وَ غَيْرَهُ مِنْ أَنْوَاعِ الْحَيَوَانِ أَيْضاً. لِأَنَّ الْفَصْلَ الْمُقَوِّمَ لِلْعَالِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ جُزْءاً مِنَ الْعَالِي، وَ الْعَالِي جُزْءٌ مِنَ السَّافِلِ، وَ جُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ. فَيَكُونُ الْفَصْلُ الْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي جُزْءاً مِنَ السَّافِلِ، فَيُقَوِّمُهُ. وَ الْقَاعِدَةُ الْعَامَّةُ أَنْ نَقُولَ: «مُقَوِّمُ الْعَالِي مُقَوِّمُ السَّافِلِ»، وَ لَا عَكْسَ. وَ الْفَصْلُ أَيْضاً إِذَا لُوحِظَ بِالْقِيَاسِ إِلَى نَوْعِهِ الْمُسَاوِي لَهُ قِيلَ لَهُ: الْفَصْلُ الْقَرِيبُ، كَالْحَسَّاسِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْحَيَوَانِ، وَ النَّاطِقِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْإِنْسَانِ. وَ إِذَا لُوحِظَ بِالْقِيَاسِ إِلَى النَّوْعِ الَّذِي تَحْتَ نَوْعِهِ

قِيلَ لَهُ: الْفَصْلُ الْبَعِيدُ، كَالْحَسَّاسِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْإِنْسَانِ.

وَ الْخُلَاصَةُ: أَنَّ الْفَصْلَ الْوَاحِدَ يُسَمَّى قَرِيباً وَ بَعِيداً بِاعْتِبَارَيْنِ، وَ يُسَمَّى مُقَوِّماً وَ مُقَسِّماً بِاعْتِبَارَيْنِ.

۴- ہر نوعِ اضافی کی ایک فصل ہوتی ہے جو اس کی ماہیت کا جز بنتی ہے۔ فصل ایک نوع کو قِوام بخشتی ہے اور اسے ان دیگر انواع سے ممتاز کرتی ہے جو اس کے ساتھ جنس میں شریک ہیں۔ جیسا کہ وہ جنس کو دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے: ایک اس فصل کی نوع، اور دوسرا باقی انواع۔ مثلاً "حساس" (حس رکھنے والا) [جو حیوان کی فصل ہے]، حیوان کے لیے **مقوِّم** (constitutive) ہے، اور جسمِ نامی کو حیوان اور غیر حیوان میں تقسیم کرتا ہے؛ لہٰذا حساس، جسمِ نامی کے لیے **مقسِّم** (divisive) ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ جو فصل اپنی مساوی نوع کو قِوام بخشتی ہے، وہ لازماً اس کے تحت آنے والی انواع کو بھی قوام بخشتی ہے۔ مثلاً حساس، جو حیوان کو قوام بخشتا ہے، وہ انسان اور حیوان کی دیگر انواع کو بھی قوام بخشتا ہے۔ قاعدہ کلی یہ ہے کہ "**عالی کا مقوِّم، سافل کا بھی مقوِّم ہوتا ہے، لیکن اس کا برعکس صادق نہیں**"۔ [یعنی سافل کا مقوِّم لازماً عالی کا مقوِّم نہیں ہوگا؛ جیسے ناطق جو انسان کا مقوِّم ہے، لیکن حیوان کا مقوِّم نہیں ہے]۔ نیز اگر فصل کا موازنہ اس کی مساوی نوع سے کیا جائے، تو اسے "**فصلِ قریب**" کہا جاتا ہے؛ جیسے حیوان کے لیے حساس، اور انسان کے لیے ناطق۔ اور اگر اس کا موازنہ اس نوع سے کیا جائے جو اس کی مساوی نوع کے تحت آتی ہو، تو اسے "**فصلِ بعید**" کہتے ہیں؛ جیسے انسان کے لیے حساس۔

خلاصہ یہ کہ: ایک ہی فصل کو دو اعتبار سے قریب اور بعید کہا جاتا ہے؛ اور نیز دو اعتبار سے مقوِّم اور

مقسِّم کہا جاتا ہے۔

اَلذَّاتِيُّ وَالْعَرَضِيُّ/ذاتی اور عرضی

لِلذَّاتِيِّ وَ الْعَرَضِيِّ اصْطِلَاحَاتٌ فِي الْمَنْطِقِ تَخْتَلِفُ مَعَانِيهَا. وَ لَا يَهُمُّنَا الْآنَ التَّعَرُّضُ إِلَّا لِاصْطِلَاحِهِمْ فِي هَذَا الْبَابِ، وَ هُوَ الَّذِي يُسَمُّونَهُ بِكِتَابِ إِيسَاغُوجِي أَيْ كِتَابِ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ، حَسَبَ وَضْعِ مُؤَسِّسِ الْمَنْطِقِ الْحَكِيمِ أَرِسْطُو. وَ كَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَتَعَرَّضَ لِهَذَا الِاصْطِلَاحِ فِي أَوَّلِ بَحْثِ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ، لَوْلَا أَنَّا أَرَدْنَا إِيضَاحَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ مِنْهُ بِتَقْدِيمِ شَرْحِ الْكُلِّيَّاتِ الثَّلَاثَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ، فَنَقُولُ:

ذاتی اور عرضی کی منطق میں مختلف اصطلاحات اور معانی ہیں۔ لیکن اس وقت ہمارے لیے جو اہم ہے، وہ اس باب کی خاص اصطلاح کی وضاحت ہے، جسے منطق کے بانی، حکیم ارسطو، نے کتاب **'ایساغوجی'** یعنی **کلیاتِ خمس** کا نام دیا ہے۔ ہمیں ان دو اصطلاحات کو کلیاتِ خمس کی بحث کے آغاز میں ہی واضح کرنا چاہیے تھا، لیکن ان کے مقصود معنی کو واضح کرنے کے لیے، ہم نے پہلے تین کلیات (نوع، جنس، فصل) کی شرح مقدم کی ہے۔ اب ہم ذاتی اور عرضی کی وضاحت کرتے ہیں:

١۔ **اَلذَّاتِيُّ**: هُوَ الْمَحْمُولُ الَّذِي تَتَقَوَّمُ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ بِهِ غَيْرَ خَارِجٍ عَنْهَا. وَ نَعْنِي «بِمَا تَتَقَوَّمُ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ بِهِ» أَنَّ مَاهِيَّةَ الْمَوْضُوعِ لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا بِهِ، فَهُوَ قِوَامُهَا، سَوَاءٌ كَانَ هُوَ نَفْسَ الْمَاهِيَّةِ، كَالْإِنْسَانِ

الْمَحْمُولِ عَلَى زَيْدٍ وَ عَمْرٍو، أَوْ كَانَ جُزْءاً مِنْهَا، كَالْحَيَوَانِ الْمَحْمُولِ عَلَى الْإِنْسَانِ، أَوِ النَّاطِقِ الْمَحْمُولِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ نَفْسَ الْمَاهِيَّةِ أَوْ جُزْأَهَا يُسَمَّى ذَاتِيّاً. وَ عَلَيْهِ، فَالذَّاتِيُّ يَعُمُّ النَّوْعَ وَ الْجِنْسَ وَ الْفَصْلَ، لِأَنَّ النَّوْعَ نَفْسُ الْمَاهِيَّةِ الدَّاخِلَةِ فِي ذَاتِ الْأَفْرَادِ، وَ الْجِنْسَ وَ الْفَصْلَ جُزْآنِ دَاخِلَانِ فِي ذَاتِهَا.

۱۔ **ذاتی:** ذاتی وہ محمول ہے جو موضوع کی ذات اور ماہیت کو قِوام بخشتا ہے، اور موضوع کی ماہیت سے خارج نہیں ہوتا۔ "ذات و ماہیت کو قِوام بخشتا ہے" سے ہماری مراد یہ ہے کہ موضوع کی ماہیت اس کے بغیر متحقق نہیں ہوتی، اور نتیجتاً وہ ماہیت کا مقوّم ہے، چاہے وہ خود ماہیت ہو، جیسے انسان جو زید اور عمرو پر حمل ہوتا ہے؛ یا اس کا جز ہو، جیسے حیوان یا ناطق جو انسان پر حمل ہوتے ہیں۔ لہٰذا، خود ماہیت اور اس کا جز، ذاتی کہلاتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "ذاتی"، نوع، جنس اور فصل، تینوں کو شامل ہے؛ کیونکہ نوع وہی ماہیت ہے جو افراد کی ذات اور حقیقت کو تشکیل دیتی ہے؛ اور جنس و فصل، اس کے دو جز ہیں۔

۲۔ اَلْعَرَضِيُّ: هُوَ الْمَحْمُولُ الْخَارِجُ عَنْ ذَاتِ الْمَوْضُوعِ، لَاحِقاً لَهُ بَعْدَ تَقَوُّمِهِ بِجَمِيعِ ذَاتِيَّاتِهِ، كَالضَّاحِكِ اللَّاحِقِ لِلْإِنْسَانِ، وَ الْمَاشِي اللَّاحِقِ لِلْحَيَوَانِ، وَ الْمُتَحَيِّزِ اللَّاحِقِ لِلْجِسْمِ.

۲۔ **عرضی:** عرضی، وہ محمول ہے جو موضوع کی ذات سے خارج ہو اور اس کی تمام ذاتیات کے

مکمل ہونے کے بعد اس کے ساتھ لاحق ہو؛ جیسے "ہنسنے والا" انسان کے لیے، "چلنے والا" حیوان کے لیے، اور "جگہ گھیرنے والا" جسم کے لیے۔

اَلْخَاصَّةُ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ/خاصہ اور عرضِ عام

وَ عِنْدَمَا اتَّضَحَ هَذَا الاصْطِلَاحُ نَدْخُلُ الْآنَ فِي بَحْثِ بَاقِي الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ، وَ قَدْ بَقِيَ مِنْهَا أَقْسَامُ الْعَرَضِيِّ، فَإِنَّ الْعَرَضِيَّ يَنْقَسِمُ إِلَى: **اَلْخَاصَّةِ وَ الْعَرَضِ الْعَامِّ**.

لِأَنَّ الْعَرَضِيَّ: إِمَّا أَنْ يَخْتَصَّ بِمَوْضُوعِهِ الَّذِي حُمِلَ عَلَيْهِ، أَيْ لَا يَعْرِضُ لِغَيْرِهِ، فَهُوَ **الْخَاصَّةُ**، سَوَاءٌ كَانَتْ مُسَاوِيَةً لِمَوْضُوعِهَا، كَالضَّاحِكِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ، أَوْ كَانَتْ مُخْتَصَّةً بِبَعْضِ أَفْرَادِهِ، كَالشَّاعِرِ وَ الْخَطِيبِ وَ الْمُجْتَهِدِ الْعَارِضَةِ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ. وَ سَوَاءٌ كَانَتْ خَاصَّةً لِلنَّوْعِ الْحَقِيقِيِّ، كَالْأَمْثِلَةِ السَّابِقَةِ، أَوْ لِلْجِنْسِ الْمُتَوَسِّطِ، كَالْمُتَحَيِّزِ خَاصَّةِ الْجِسْمِ، وَ الْمَاشِي خَاصَّةِ الْحَيَوَانِ، أَوْ لِجِنْسِ الْأَجْنَاسِ، كَالْمَوْجُودِ لَا فِي مَوْضُوعٍ خَاصَّةِ الْجَوْهَرِ.

اب جبکہ ذاتی اور عرضی کی اصطلاح واضح ہوگئی، ہم باقی کلیات کی بحث کو آگے بڑھاتے ہیں۔ ہم نے کلیاتِ ذاتی بیان کر دیے، اور کلیاتِ عرضی باقی ہیں۔ کلیاتِ عرضی کی دو قسمیں ہیں:

عرضِ خاص (خاصہ) اور عرضِ عام[1]۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ: عرضی یا تو صرف اسی موضوع کے ساتھ خاص ہوتا ہے جس پر وہ حمل کیا گیا ہو، اور اس کے غیر پر عارض نہ ہو؛ اس صورت میں وہ **عرضِ خاص (خاصہ)** ہوگا؛ چاہے وہ اپنے موضوع کے مساوی ہو، جیسے انسان کے لیے "ہنسنے والا"، یا اس کے بعض افراد کے ساتھ مخصوص ہو، جیسے "شاعر"، "خطیب" اور "مجتہد" جو انسان کے بعض افراد پر عارض ہوتے ہیں؛ اور چاہے وہ نوعِ حقیقی کا خاصہ ہو، جیسی پچھلی مثالیں، یا جنسِ متوسط کا خاصہ ہو، جیسے "جگہ گھیرنے والا" جسم کا خاصہ، اور "چلنے والا" حیوان کا خاصہ، یا جنس الاجناس کا خاصہ ہو، جیسے "کسی موضوع میں نہ پایا جانے والا" جوہر کا خاصہ ہے۔

وَ إِمَّا أَنْ يَعْرِضَ لِغَيْرِ مَوْضُوعِهِ أَيْضاً، أَيْ لَا يَخْتَصُّ بِهِ، فَهُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ، كَالْمَاشِي بِالْقِيَاسِ إِلَى الْإِنْسَانِ، وَ الطَّائِرِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغُرَابِ، وَ الْمُتَحَيِّزِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْحَيَوَانِ، أَوْ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْجِسْمِ النَّامِي.

اور یا وہ اپنے موضوع کے علاوہ غیر پر بھی عارض ہو، اور اس کے ساتھ خاص نہ ہو، اس صورت

---

[1] چونکہ "عروض" اور "عرض" کے الفاظ فلسفہ اور منطق کے دو علوم میں مختلف معانی رکھتے ہیں اور یہی امر مبتدیوں کے ذہن میں کچھ شبہات کا باعث بنتا ہے، اس لیے مناسب ہے کہ ہمیشہ "عرض عام و خاص" کے بجائے "عرضی عام و خاص" کہا جائے۔ خلاصتاً یہ کہ عرضی اور ذاتی دو نسبی مفہوم ہیں اور ایک چیز کسی شے کی نسبت سے ذاتی اور دوسری شے کی نسبت سے عرضی ہو سکتی ہے۔ لیکن عرض اور جوہر دو نفسی مفہوم ہیں اور ایک شے بیک وقت جوہر اور عرض نہیں ہو سکتی۔ (غ)

میں وہ "**عرضِ عام**" ہوگا؛ جیسے انسان کے لیے "چلنے والا"، کوے کے لیے "اڑنے والا"، اور حیوان یا جسمِ نامی کے لیے "جگہ گھیرنے والا"۔

تَعْرِيفُهُمَا/خاصہ اور عرضِ عام کی تعریفیں

اَلْخَاصَّةُ: الْكُلِّيُّ الْخَارِجُ الْمَحْمُولُ الْخَاصُّ بِمَوْضُوعِهِ.

اَلْعَرَضُ الْعَامُّ: الْكُلِّيُّ الْخَارِجُ الْمَحْمُولُ عَلَى مَوْضُوعِهِ وَ غَيْرِهِ.

خاصہ: وہ کلی، خارجی، محمول ہے جو اپنے موضوع کے ساتھ خاص ہو۔

عرضِ عام: وہ کلی، خارجی، محمول ہے جو اپنے موضوع اور اس کے غیر، دونوں پر حمل ہو۔

تَنْبِيهَاتٌ وَتَوْضِيحَاتٌ/چند نکات اور وضاحتیں

۱۔ قَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ خَاصَّةً بِالْقِيَاسِ إِلَى مَوْضُوعٍ، وَ عَرَضاً عَامّاً بِالْقِيَاسِ إِلَى آخَرَ، كَالْمَاشِي، فَإِنَّهُ خَاصَّةٌ لِلْحَيَوَانِ وَ عَرَضٌ عَامٌّ لِلْإِنْسَانِ. وَ مِثْلُهُ الْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ، وَ الْمُتَحَيِّزُ، وَ نَحْوُهَا مِمَّا يَعْرِضُ الْأَجْنَاسَ.

۱۔ کبھی ایک ہی شے ایک موضوع کے لحاظ سے **خاصہ**، اور دوسرے موضوع کے لحاظ سے **عرضِ عام** ہو سکتی ہے۔ مثلاً "چلنے والا" حیوان کا خاصہ ہے، اور انسان کا عرضِ عام ہے۔ "موجود لا فی موضوع" (جو کسی موضوع میں موجود نہ ہو)، "متحیز" (جگہ گھیرنے والا) اور دیگر امور جو اجناس

پر عارض ہوتے ہیں[1]، سب اسی قبیل سے ہیں۔

۲۔ وَ قَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عَرَضِيّاً بِالْقِيَاسِ إِلَى مَوْضُوعٍ، وَ ذَاتِيّاً بِالْقِيَاسِ إِلَى آخَرَ، كَالْمُلَوَّنِ، فَإِنَّهُ خَاصَّةُ الْجِسْمِ، مَعَ أَنَّهُ جِنْسٌ لِلْأَبْيَضِ وَ الْأَسْوَدِ وَ نَحْوِهِمَا. وَ مِثْلُهُ مُفَرِّقُ الْبَصَرِ، فَإِنَّهُ عَرَضِيٌّ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْجِسْمِ، مَعَ أَنَّهُ فَصْلٌ لِلْأَبْيَضِ، لِأَنَّ الْأَبْيَضَ مُلَوَّنٌ مُفَرِّقُ الْبَصَرِ.

۲۔ کبھی ایک ہی شے ایک موضوع کے لحاظ سے **عرضی** اور دوسرے موضوع کے لحاظ سے **ذاتی** ہو سکتی ہے۔ جیسے "رنگین"، جو جسم کا خاصہ ہے، لیکن سفید و سیاہ وغیرہ کے لیے جنس (یعنی ذاتی) ہے۔ اور اسی طرح "نگاہ کو منتشر کرنے والا[2]"[3]، جو جسم کے لحاظ سے عرضی ہے، لیکن سفید کے لیے فصل ہے، کیونکہ سفید کی تعریف ہے: وہ رنگین شے جو نگاہ کو منتشر کرے۔

---

[1] لیکن وہ اعراضِ خاصہ جو نوعِ حقیقی پر عارض ہوتے ہیں، وہ ہمیشہ خاصہ ہی رہتے ہیں، اور ہرگز عرضِ عام نہیں ہوں گے، مگر صنف کی نسبت سے۔ (ف)

[2] اس سے مراد "آنکھ کی روشنی کو منتشر کرنے والا" ہے۔ یہ تعریف قدیم طبیعیات کے اس نظریے پر مبنی ہے کہ دیکھنا آنکھ سے ایک شعاع کے نکلنے اور دیکھی جانے والی شے پر پڑنے سے متحقق ہوتا ہے۔ (ف)

[3] یہ تعبیر اس تعبیر کے مقابلے میں تھی جو سیاہ رنگ کے بارے میں کہی جاتی تھی: "الاسود ملون قابض لنور البصر"، یعنی سیاہ جسم وہ ہے جو آنکھ کی روشنی کو جذب کرتا ہے۔ اگرچہ جدید تجرباتی علوم کی نظر میں روشنی آنکھ سے اجسام پر نہیں پڑتی، لیکن ان علوم کے مطابق یہ بات صحیح ہے کہ سیاہ رنگ تمام شعاعوں اور روشنی کو جذب کر لیتا ہے اور کسی چیز کو منعکس نہیں کرتا۔ (غ)

٣ـ كُلٌّ مِنَ الْخَاصَّةِ وَ الْفَصْلِ قَدْ يَكُونُ مُفْرَداً وَ قَدْ يَكُونُ مُرَكَّباً. مِثَالُ الْمُفْرَدِ مِنْهُمَا الضَّاحِكُ وَ النَّاطِقُ. وَ مِثَالُ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْخَاصَّةِ قَوْلُنَا لِلْإِنْسَانِ: «مُنْتَصِبُ الْقَامَةِ بَادِي الْبَشَرَةِ». وَ مِثَالُ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْفَصْلِ قَوْلُنَا لِلْحَيَوَانِ: «حَسَّاسٌ مُتَحَرِّكٌ بِالْإِرَادَةِ».

٣-خاصہ اور فصل دونوں کبھی **مفرد** ہوتے ہیں اور کبھی **مرکب**[۱]۔ مفرد کی مثال ضاحک (ہنسنے والا) اور ناطق ہیں۔ اور مرکب خاصہ کی مثال انسان کے لیے ہمارا قول ہے: "سیدھے قدوالا کھلی جلد کا مالک"۔ اور مرکب فصل کی مثال حیوان کے لیے ہمارا قول ہے: "حساس، متحرک بالارادہ"۔

اَلصِّنْفُ/صنف

۴ـ تَقَدَّمَ أَنَّ الْفَصْلَ يُقَوِّمُ النَّوْعَ وَ يُمَيِّزُهُ عَنْ أَنْوَاعِ جِنْسِهِ، أَيْ يُقَسِّمُ ذَلِكَ الْجِنْسَ، أَوْ فَقُلْ يُنَوِّعُ الْجِنْسَ. أَمَّا الْخَاصَّةُ فَإِنَّهَا لَا تُقَوِّمُ الْكُلِّيَّ

---

[۱] فصل اور خاصہ کے مرکب ہونے کی وجہ کبھی یہ ہوتی ہے کہ دونوں اجزاء میں سے ہر ایک تنہا موضوع کے مساوی نہیں ہوتا، اور نتیجے میں اس کا خاصہ یا فصل شمار نہیں ہوتا—جیسا کہ پہلی مثال میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے—اور نتیجے میں دو عرضی عام باہم ترکیب پاتے ہیں، تاکہ ان کے مجموعے سے ایک خاصہ حاصل ہو۔ اور کبھی اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حقیقی فصل، چونکہ مجہول اور نامعلوم ہوتی ہے، اس کا لازمہ اس کی جگہ ذکر کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ بعض موارد میں زیرِ نظر فصل کے دو یا زیادہ لازمے ہوتے ہیں، ان سب کو حقیقی فصل کی جگہ لایا جاتا ہے، جیسا کہ دوسری مثال میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ اور ایسا لگتا ہے کہ پہلی وجہ خاصہ کے لیے مخصوص ہے اور دوسری وجہ فصل کے لیے۔ (ف)

الَّذِي تَخْتَصُّ بِهِ قَطْعاً، إِلَّا أَنَّهَا تُمَيِّزُهُ عَنْ غَيْرِهِ، أَيْ أَنَّهَا تُقَسِّمُ مَا فَوْقَ ذَلِكَ الْكُلِّيِّ. فَهِيَ كَالْفَصْلِ مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ فِي كَوْنِهَا تُقَسِّمُ الْجِنْسَ، وَ تَزِيدُ عَلَيْهِ بِأَنَّهَا تُقَسِّمُ الْعَرَضَ الْعَامَّ أَيْضاً، كَالْمَوْجُودِ لَا فِي مَوْضُوعٍ الَّذِي يُقَسِّمُ «الْمَوْجُودَ» إِلَى جَوْهَرٍ وَ غَيْرِ جَوْهَرٍ. وَ تَزِيدُ عَلَيْهِ أَيْضاً بِأَنَّهَا تُقَسِّمُ كَذَلِكَ النَّوْعَ، وَ ذَلِكَ عِنْدَمَا تَخْتَصُّ بِبَعْضِ أَفْرَادِ النَّوْعِ، كَمَا تَقَدَّمَ، كَالشَّاعِرِ الْمُقَسِّمِ لِلْإِنْسَانِ. وَ هَذَا التَّقْسِيمُ لِلنَّوْعِ يُسَمَّى فِي اصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِيِّينَ تَصْنِيفاً، وَ كُلُّ قِسْمٍ مِنَ النَّوْعِ يُسَمَّى صِنْفاً. فَالصِّنْفُ: كُلُّ كُلِيٍّ أَخَصَّ مِنَ النَّوْعِ، وَ يَشْتَرِكُ مَعَ بَاقِي أَصْنَافِ النَّوْعِ فِي تَمَامِ حَقِيقَتِهَا، وَ يَمْتَازُ عَنْهَا بِأَمْرٍ عَارِضٍ خَارِجٍ عَنِ الْحَقِيقَةِ. وَ التَّصْنِيفُ كَالتَّنْوِيعِ، إِلَّا أَنَّ التَّنْوِيعَ لِلْجِنْسِ بِاعْتِبَارِ الْفُصُولِ الدَّاخِلَةِ فِي حَقِيقَةِ الْأَقْسَامِ، وَ التَّصْنِيفَ لِلنَّوْعِ بِاعْتِبَارِ الْخَوَاصِّ الْخَارِجَةِ عَنْ حَقِيقَةِ الْأَقْسَامِ، كَتَصْنِيفِ الْإِنْسَانِ إِلَى شَرْقِيٍّ وَ غَرْبِيٍّ، وَ إِلَى عَالِمٍ وَ جَاهِلٍ، وَ إِلَى ذَكَرٍ وَ أُنْثَى... وَ كَتَصْنِيفِ الْفَرَسِ إِلَى أَصِيلٍ وَ هَجِينٍ، وَ تَصْنِيفِ النَّخْلِ إِلَى زَهْدِيٍّ وَ بَرَبنٍ وَ عِمْرَانِيٍّ.....إِلَى مَا شَاءَ اللّٰهُ مِنَ التَّقْسِيمَاتِ لِلْأَنْوَاعِ بِاعْتِبَارِ أُمُورٍ عَارِضَةٍ خَارِجَةٍ عَنْ حَقِيقَتِهَا.

۴۔ ہم نے کہا کہ فصل نوع کو قِوام بخشتی ہے اور اسے اس کے جنس کی دیگر انواع سے ممتاز کرتی ہے، یعنی اس جنس کو تقسیم کرتی ہے؛ اور دوسرے لفظوں میں: جنس کو انواع میں بانٹتی ہے۔ لیکن

خاصہ، جس کلی کے ساتھ وہ مختص ہے، اسے یقیناً قوام نہیں بخشتا، [کیونکہ خاصہ ایک عرضی مفہوم ہے، اور عرضی موضوع کی ذات سے خارج ہوتا ہے] لیکن وہ اس کلی کو اس کے غیر سے جدا کرتا ہے؛ یعنی وہ اس کلی کے مافوق (اس سے اعم) کو تقسیم کرتا ہے، اور اس جہت سے وہ فصل کی طرح ہے کہ جنس کو تقسیم کرتا ہے۔ بلکہ اس پر یہ اضافہ بھی ہے کہ وہ عرضِ عام کو بھی تقسیم کرتا ہے[1]، جیسے "موجود لافی موضوع"[2] جو "موجود" کو جوہر اور غیر جوہر میں تقسیم کرتا ہے۔ خاصہ کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ وہ، فصل کے برعکس، نوع کو بھی تقسیم کرتا ہے؛ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ نوع کے بعض افراد کے ساتھ مختص ہو، جیسا کہ گزرا، جیسے "شاعر" جو انسان کو تقسیم کرتا ہے۔ نوع کی اس تقسیم کو منطقیوں کی اصطلاح میں **"تصنیف"** کہا جاتا ہے، اور نوع کی ہر قسم کو **"صنف"** کہتے ہیں۔ لہٰذا **صنف**، ہر وہ کلی ہے جو نوع سے اخص ہو [یا نوع میں مندرج ہو][3]۔ ہمیشہ ایک

---

[1]. یہ امر خاصہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ کیونکہ فصل بھی عرضِ عام کو تقسیم کرتی ہے۔ مثلاً "ناطق" ہر ایک "روندے"، "مکانمند"، "موجود لافی موضوع" اور "موجود" کو تقسیم کرتا ہے؛ اور یہ انسان، جسم نامی، جسم اور جوہر کے اعراضِ عامہ ہیں۔ (ف)

[2]. جوہر کی ماہیت کی تعریف میں کہا جاتا ہے: وہ ماہیت ہے کہ جب خارج میں موجود ہو تو ایسے موضوع میں نہ ہو جو وجوداً اس ماہیت سے بے نیاز ہو۔ اور عرض کی ماہیت کی تعریف میں کہا جاتا ہے: وہ ماہیت ہے کہ جب خارج میں موجود ہو تو ایسے موضوع میں تحقق پائے جو وجوداً اس عرض سے بے نیاز ہو۔ جوہر اور عرض کے مقسم میں کبھی ماہیت ذکر کی جاتی ہے اور کبھی موجود، اور مصنف نے یہاں جوہر اور عرض کا مقسم "موجود" کو لیا ہے۔ (غ)

[3]. جو کچھ مؤلف نے یہاں صنف کی تعریف کے طور پر پیش کیا ہے، وہ تقسیم کی بحث میں ان کے بیان سے

صنف، نوع کی دیگر اصناف کے ساتھ اپنی پوری حقیقت میں مشترک ہوتی ہے، اور ایک ایسے امرِعارضی کے ذریعے ان سے ممتاز ہوتی ہے جو حقیقت سے خارج ہو۔ تصنیف (صنف بندی کرنا)، تنویع (نوع بندی کرنا) کی طرح ہے، فرق یہ ہے کہ تنویع جنس کے لیے ان مختلف فصول کے اعتبار سے ہوتی ہے جو اقسام کی حقیقت میں داخل ہیں، جبکہ تصنیف نوع کے لیے ان خواص کے لحاظ سے ہوتی ہے جو اقسام کی حقیقت سے خارج ہیں؛ جیسے: انسان کی تصنیف شرقی و غربی میں، عالم و جاہل میں، اور مرد و زن میں؛ اور جیسے گھوڑے کی تصنیف اصیل و ہجین (غیر اصل) میں، اور کھجور کی تصنیف زاہدی، برین اور عمرانی میں...... اور اسی طرح انواع کی ان گنت تقسیمات تک جو ان کی حقیقت سے خارج عارضی امور کے اعتبار سے ہوتی ہیں۔

اَلْحَمْلُ وَأَنْوَاعُهُ/حمل اور اس کی اقسام

۵۔ وَصَفْنَا كُلًّا مِنَ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ بِالْمَحْمُولِ. وَ أَشَرْنَا إِلَى أَنَّ الْكُلِّيَّ الْمَحْمُولَ يَنْقَسِمُ إِلَى الذَّاتِيِّ وَ الْعَرَضِيِّ. وَ هَذَا أَمْرٌ يَحْتَاجُ إِلَى التَّوْضِيحِ وَ الْبَيَانِ :لِأَنَّ سَائِلاً قَدْ يَسْأَلُ فَيَقُولُ: إِنَّ النَّوْعَ قَدْ يُحْمَلُ عَلَى الْجِنْسِ، كَمَا يُقَالُ مَثَلاً: الْحَيَوَانُ إِنْسَانٌ وَ فَرَسٌ وَ جَمَلٌ... إِلَى آخِرِهِ، مَعَ أَنَّ الْإِنْسَانَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْحَيَوَانِ لَيْسَ ذَاتِيّاً لَهُ، لِأَنَّهُ لَيْسَ

ہم آہنگ نہیں ہے۔ اور جو اس بحث میں آیا ہے وہ صحیح ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ **صنف** عبارت ہے اس کلی ذاتی سے جو ایک خاصۂ اخص سے مقیّد ہو؛ اور دوسری تعبیر میں: صنف وہی خاصۂ اخص ہے، خواہ وہ نوع کا خاصہ ہو یا جنس کا۔ (ف)

تَمَامَ الْحَقِيقَةِ، وَ لَا جُزْأَهَا، وَ لَا عَرَضِيّاً خَارِجاً عَنْهُ. أَفَهُنَاكَ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الذَّاتِيِّ وَ الْعَرَضِيِّ، أَمْ مَاذَا؟ وَ قَدْ يَسْأَلُ ـ ثَانِياً ـ فَيَقُولُ: إِنَّ الْحَدَّ التَّامَّ يُحْمَلُ عَلَى النَّوْعِ وَ الْجِنْسِ، كَمَا يُقَالُ: الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ. وَ الْحَيَوَانُ جِسْمٌ نَامٍ حَسَّاسٌ مُتَحَرِّكٌ بِالْإِرَادَةِ. وَ عَلَيْهِ، فَالْحَدُّ التَّامُّ كُلِيٌّ مَحْمُولٌ، وَ هُوَ تَمَامُ حَقِيقَةِ مَوْضُوعِهِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ نَوْعاً لَهُ وَ لَا جِنْساً وَ لَا فَصْلاً، فَيَنْبَغِي أَنْ يُجْعَلَ لِلذَّاتِيِّ قِسْماً رَابِعاً. بَلْ لَا يَنْبَغِي تَسْمِيَتُهُ بِالذَّاتِيِّ، لِأَنَّهُ هُوَ نَفْسُ الذَّاتِ، وَ الشَّيْءُ لَا يُنْسَبُ إِلَى نَفْسِهِ، وَ لَا بِالْعَرَضِيِّ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ عَنْ مَوْضُوعِهِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ وَاسِطَةً بَيْنَ الذَّاتِيِّ وَ الْعَرَضِيِّ .وَ قَدْ يَسْأَلُ ـ ثَالِثاً ـ فَيَقُولُ: إِنَّ الْمَنْطِقِيِّينَ يَقُولُونَ إِنَّ الضَّحِكَ خَاصَّةُ الْإِنْسَانِ، وَ الْمَشْيَ عَرَضٌ عَامٌّ لَهُ مَثَلاً، مَعَ أَنَّ الضَّحِكَ وَ الْمَشْيَ لَا يُحْمَلَانِ عَلَى الْإِنْسَانِ، فَلَا يُقَالُ: الْإِنْسَانُ ضَحِكٌ، وَ قَدْ ذَكَرْتُمْ أَنَّ الْكُلِّيَّاتِ كُلَّهَا مَحْمُولَاتٌ عَلَى مَوْضُوعَاتِهَا، فَمَا السِّرُّ فِي ذَلِكَ؟

۵- جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا، **کلیاتِ خمس** سب **"محمول"** ہیں، اور ہم نے اس وصف کو ان سب کے لیے استعمال کیا؛ اور ہم نے اشارہ کیا کہ **"کلی محمول"** ذاتی اور عرضی میں تقسیم ہوتا ہے۔ یہ بات وضاحت اور شرح کی محتاج ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کوئی سوال کرنے والا کہے: کبھی نوع کو جنس پر حمل کیا جاتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: "حیوان، انسان، گھوڑا اور اونٹ وغیرہ ہے"۔ حالانکہ

انسان، حیوان کی نسبت سے نہ تو ذاتی ہے —کیونکہ نہ تو وہ حیوان کی پوری حقیقت ہے اور نہ ہی اس کا جز—اور نہ ہی اس سے خارج کوئی عرضی ہے[1]۔ تو کیا ذاتی اور عرضی کے درمیان کوئی واسطہ ہے، یا کیا؟ اور یہ بھی ممکن ہے کہ کہا جائے: حدِّ تام، نوع اور جنس[2]۔ دونوں پر حمل ہوتا ہے؛ جیسے: "انسان، حیوانِ ناطق ہے"۔ پس حدِّ تام ایک کلی محمول ہے، اور اپنے موضوع کی پوری حقیقت کو تشکیل دیتا ہے، باوجود اس کے کہ وہ نہ تو اپنے موضوع کی نوع ہے، نہ جنس اور نہ ہی فصل۔ لہٰذا، ذاتی کے لیے ایک چوتھی قسم قرار دینی چاہیے۔ بلکہ حدِّ تام کو اصلاً "ذاتی" نہیں کہنا چاہیے؛ کیونکہ حدِّ تام تو خود ذات ہے؛ اور شے کبھی خود اپنی طرف منسوب نہیں ہوتی[3]۔ تیسرا سوال جو یہاں ذہن میں آسکتا ہے، وہ یہ ہے کہ: منطقی کہتے ہیں کہ مثلاً "ہنسنا" انسان کا خاصہ ہے، اور "چلنا" انسان کا عرضِ عام ہے؛ باوجود اس کے کہ "ہنسنا" اور "چلنا" انسان پر حمل نہیں

---

[1]۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان، حیوان کا عرضی ہے؛ کیونکہ انسان حیوان کے مقومات میں سے نہیں ہے، بلکہ اس کی حقیقت سے باہر ہے۔ اور عرضی سے ہماری مراد اس کے سوا کچھ نہیں۔ لہٰذا، مؤلف نے جو حمل کو طبعی اور وضعی میں تقسیم کر کے اس مشکل کو حل کرنے کی زحمت کی ہے، اس کی کوئی وجہ نہیں؛ خصوصاً اس بات کے پیشِ نظر کہ ذاتی اور عرضی کا معنی شے کی حقیقت میں داخل اور غیر داخل ہونا ہے۔ اور اس لیے کوئی بھی محمول ان دونوں سے باہر نہیں ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا۔ (ف)

[2]۔ سوائے جنسِ عالی کے؛ کیونکہ جنسِ عالی کا مزید کوئی جنس اور فصل نہیں ہوتا، لہٰذا اس کی حد نہیں ہوتی۔ (ف)

[3]۔ یہ عبارت لفظ "ذاتی" کے لغوی معنی کو بیان کرتی ہے۔ لیکن کلیاتِ خمس کی کتاب میں منطق کی اصطلاح میں "ذاتی" سے مراد اعم ہے اور ذات کو بھی شامل ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے خود اس کی صراحت کی ہے۔ لہٰذا لفظ "بلکہ" لانے کی کوئی وجہ نہیں۔ (ف)

ہوتے؛ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ: "انسان ہنستا ہے"۔ لیکن آپ نے کہا: **کلیاتِ خمس** سب اپنے موضوع پر **حمل** ہوتے ہیں۔ یہ تضاد کیسے حل ہو سکتا ہے؟

وَ لَكِنَّ هَذَا السَّائِلَ إِذَا اتَّضَحَ لَهُ الْمَقْصُودُ مِنْ «الْحَمْلِ» يَنْقَطِعُ لَدَيْهِ الْكَلَامُ، فَإِنَّ الْحَمْلَ لَهُ ثَلَاثَةُ تَقْسِيمَاتٍ. وَ الْمُرَادُ مِنْهُ هُنَا بَعْضُ أَقْسَامِهِ فِي كُلٍّ مِنَ التَّقْسِيمَاتِ، فَنَقُولُ:

مذکورہ سوالات کا جواب، حمل سے مراد معنی کی وضاحت پر منحصر ہے۔ اور اس کے واضح ہو جانے کی صورت میں، ان سوالات کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ حمل کی تین قسم کی تقسیمات ہیں، اور کلیاتِ خمس کی بحث میں حمل سے مراد ہر ایک تقسیم کی صرف بعض اقسام ہیں۔ اب ہم ان تقسیمات کو بیان کرتے ہیں:

۱- اَلْحَمْلُ: طَبْعِيٌّ وَوَضْعِيٌّ/حملِ طبعی اور حملِ وضعی

اعْلَمْ: أَنَّ كُلَّ مَحْمُولٍ فَهُوَ كُلِّيٌّ حَقِيقِيٌّ، لِأَنَّ الْجُزْئِيَّ الْحَقِيقِيَّ بِمَا هُوَ جُزْئِيٌّ لَا يُحْمَلُ عَلَى غَيْرِهِ. وَ كُلُّ كُلِيٍّ أَعَمَّ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ فَهُوَ مَحْمُولٌ بِالطَّبْعِ عَلَى مَا هُوَ أَخَصُّ مِنْهُ مَفْهُوماً، كَحَمْلِ الْحَيَوَانِ عَلَى الْإِنْسَانِ، وَ الْإِنْسَانِ عَلَى مُحَمَّدٍ، بَلْ وَ حَمْلِ النَّاطِقِ عَلَى الْإِنْسَانِ. وَ يُسَمَّى مِثْلُ هَذَا حَمْلاً طَبْعِيّاً أَيْ اقْتَضَاهُ الطَّبْعُ وَ لَا يَأْبَاهُ. وَ أَمَّا الْعَكْسُ، وَ هُوَ حَمْلُ الْأَخَصِّ مَفْهُوماً عَلَى الْأَعَمِّ، فَلَيْسَ هُوَ حَمْلاً طَبْعِيّاً، بَلْ بِالْوَضْعِ وَ الْجَعْلِ، لِأَنَّهُ يَأْبَاهُ الطَّبْعُ وَ لَا يَقْبَلُهُ، فَلِذَلِكَ يُسَمَّى

حَمْلاً وَضْعِيّاً أَوْ جَعْلِيّاً.

ہر محمول، کلی حقیقی ہوتا ہے؛ کیونکہ جزئی حقیقی، اس حیثیت سے کہ وہ جزئی ہے، اپنے غیر پر حمل نہیں ہوتا[1]۔ اور جب بھی کوئی کلی، مفہوم کے لحاظ سے، دوسرے مفہوم سے اعم ہو، تو وہ **بالطبع** اس اخص مفہوم پر حمل ہوتا ہے؛ جیسے حیوان کا انسان پر حمل، اور انسان کا محمد پر حمل، بلکہ ناطق کا انسان پر حمل۔ ایسے حمل کو "**حملِ طبعی**" کہتے ہیں؛ یعنی وہ حمل جس کا تقاضا طبع کرتی ہے اور اس سے انکار نہیں کرتی۔ اور اس کا برعکس، یعنی اخص مفہوم کا اعم مفہوم پر حمل[2]، حملِ طبعی شمار نہیں ہوتا، بلکہ یہ وضع اور قرارداد کے ذریعے ہوتا ہے؛ کیونکہ طبع اس سے انکار کرتی ہے، اور اسے قبول نہیں کرتی۔ اس لیے، ایسے حمل کو "**حملِ وضعی**" یا قراردادی کہتے ہیں۔

وَ مُرَادُهُمْ بِالْأَعَمِّ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ غَيْرُ الْأَعَمِّ بِحَسَبِ الْمِصْدَاقِ الَّذِي تَقَدَّمَ الْكَلَامُ عَلَيْهِ فِي النِّسَبِ، فَإِنَّ الْأَعَمَّ قَدْ يُرَادُ مِنْهُ الْأَعَمُّ بِاعْتِبَارِ وُجُودِهِ فِي أَفْرَادِ الْأَخَصِّ وَ غَيْرِ أَفْرَادِهِ، كَالْحَيَوَانِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْإِنْسَانِ، وَ هُوَ الْمَعْدُودُ فِي النِّسَبِ. وَ قَدْ يُرَادُ مِنْهُ الْأَعَمُّ بِاعْتِبَارِ الْمَفْهُومِ فَقَطْ، وَ إِنْ كَانَ مُسَاوِياً بِحَسَبِ الْوُجُودِ، كَالنَّاطِقِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْإِنْسَانِ، فَإِنَّ مَفْهُومَهُ أَنَّهُ شَيْءٌ مَا لَهُ النُّطْقُ، مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ إِلَى

---

[1] یہ مؤلف اور بعض دیگر منطقیوں کی مختار رائے ہے۔ لیکن بعض دیگر ان سے اختلاف کرتے ہیں، اور معتقد ہیں کہ جزئی، دوسری جزئی پر، بلکہ کلی پر بھی حمل ہو سکتا ہے۔ (ف)

[2] یہاں بھی اخص اور اعم ہونا مفہوم کے لحاظ سے ہے، نہ کہ مصداق کے لحاظ سے۔ (م)

كَوْنِ ذَلِكَ الشَّيْءِ إِنْسَاناً أَوْ لَمْ يَكُنْ، وَ إِنَّمَا يُسْتَفَادُ كَوْنُ النَّاطِقِ إِنْسَاناً دَائِماً مِنْ خَارِجِ الْمَفْهُومِ. فَالنَّاطِقُ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ أَعَمُّ مِنَ الْإِنْسَانِ، وَ كَذَلِكَ الضَّاحِكُ، وَ إِنْ كَانَا بِحَسَبِ الْوُجُودِ مُسَاوِيَيْنِ لَهُ... وَ هَكَذَا جَمِيعُ الْمُشْتَقَّاتِ لَا تَدُلُّ عَلَى خُصُوصِيَّةِ مَا تُقَالُ عَلَيْهِ، كَالصَّاهِلِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْفَرَسِ، وَ الْبَاغِمِ لِلْغَزَالِ، وَ الصَّادِحِ لِلْبُلْبُلِ، وَ الْمَاشِي لِلْحَيَوَانِ. وَ إِذَا اتَّضَحَ ذَلِكَ يَظْهَرُ الْجَوَابُ عَنِ السُّؤَالِ الْأَوَّلِ، لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْمَحْمُولِ فِي الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ الْمَحْمُولُ بِالطَّبْعِ، لَا مُطْلَقاً.

" "اعم از جہتِ مفہوم" سے مراد، "اعم از جہتِ مصداق" سے مختلف ہے، جس کا ذکر نسبت ھای چہار گانہ کی بحث میں ہو چکا ہے۔ وضاحت یہ ہے کہ: جب کہا جاتا ہے کہ ایک مفہوم دوسرے سے اعم ہے، تو کبھی اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ مفہوم اس اعتبار سے عمومیت رکھتا ہے کہ وہ اخص کے افراد اور غیر اخص کے افراد دونوں میں پایا جاتا ہے—جیسے انسان کے مقابلے میں حیوان—اور اس معنی میں اعم ہونا ان چار نسبتوں میں سے ایک کو تشکیل دیتا ہے؛ اور کبھی اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف مفہوم کے لحاظ سے اس سے اعم ہے[1]، اگرچہ وجود کے لحاظ سے

[1] مفہوم کے لحاظ سے اعم اور اخص ہونے کا مدار، ایک مفہوم کا دوسرے مفہوم میں شامل ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔ پس ہر وہ مفہوم جس میں دوسرا مفہوم شامل ہو، وہ اس سے اخص ہے۔ اور ہر وہ مفہوم جس میں دوسرا مفہوم شامل نہ ہو، وہ اس سے اعم ہے۔ لہٰذا انسان مفھوماً حیوان سے اخص ہے؛ کیونکہ حیوان اس

اس کے مساوی ہو؛ جیسے ناطق انسان کے مقابلے میں۔ کیونکہ ناطق کا مفہوم ہے "کوئی شے جو نطق رکھتی ہو"، چاہے وہ شے انسان ہو یا نہ ہو۔ یہ بات کہ ناطق ہمیشہ انسان ہوتا ہے، [یہ قید ناطق کے مفہوم میں نہیں آئی ہے، بلکہ] خارج سے مستفاد ہوئی ہے۔ لہٰذا، ناطق اور اسی طرح ضاحک (ہنسنے والا)، مفہوم کے لحاظ سے انسان سے اعم ہیں، اگرچہ وجود کے لحاظ سے اس کے مساوی ہیں۔ یہ بات تمام اسماءِ مشتقہ کے بارے میں جاری ہے؛ کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اپنے مصداق کی خصوصیت پر دلالت نہیں کرتا؛ جیسے "صاہل" (ہنہنانے والا) گھوڑے کی نسبت سے، "باغم" (ہرن کی مخصوص آواز والا) ہرن کے لیے، "صادح" (چہچہانے والا) بلبل کے لیے، اور "ماشی" (چلنے والا) حیوان کے لیے۔ اس وضاحت کے ساتھ پہلے سوال کا جواب واضح ہو جاتا ہے؛ کیونکہ **کلیاتِ خمس** میں **محمول** سے مراد "**محمولِ طبعی**" ہے، نہ کہ **مطلق محمول**۔

٢- اَلْحَمْلُ: ذَاتِيٌّ أَوَّلِيٌّ، وَشَائِعٌ صِنَاعِيٌّ/حملِ ذاتی اولی اور حملِ شایع صناعی

وَ اعْلَمْ: أَنَّ مَعْنَى الْحَمْلِ هُوَ الِاتِّحَادُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ أَنَّ هَذَا ذَاكَ. وَ هَذَا الْمَعْنَى كَمَا يَتَطَلَّبُ الِاتِّحَادَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ يَسْتَدْعِي الْمُغَايَرَةَ بَيْنَهُمَا، لِيَكُونَا حَسَبَ الْفَرْضِ شَيْئَيْنِ. وَ لَوْلَاهَا لَمْ يَكُنْ إِلَّا شَيْءٌ وَاحِدٌ، لَا شَيْئَانِ. وَ عَلَيْهِ، لَا بُدَّ فِي الْحَمْلِ مِنَ الِاتِّحَادِ مِنْ جِهَةٍ

کے مفہوم میں شامل ہے۔ اسی طرح انسان ناطق سے اخص ہے۔ جبکہ ناطق اور حیوان دونوں انسان سے اعم ہیں، کیونکہ انسان کا مفہوم ان دو مفہوموں کا جز نہیں ہے۔ (ف)

وَ التَّغَايُرِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، كَيْمَا يَصِحَّ الْحَمْلُ. وَ لِذَا لَا يَصِحُّ الْحَمْلُ بَيْنَ الْمُتَبَايِنَيْنِ، إِذْ لَا اتِّحَادَ بَيْنَهُمَا. وَ لَا يَصِحُّ حَمْلُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ، إِذِ الشَّيْءُ لَا يُغَايِرُ نَفْسَهُ.

حمل کا معنی دو چیزوں کے درمیان اتحاد اور یگانگت ہے؛ کیونکہ حمل کا مطلب ہے "یہ، وہ ہے"۔ اور یہ معنی، جس طرح دو چیزوں کے درمیان اتحاد کا تقاضا کرتا ہے، اسی طرح ان دونوں کے درمیان مغایرت (فرق) کا بھی تقاضا کرتا ہے؛ کیونکہ اگر کوئی مغایرت نہ ہو، تو ہمارے پاس دو چیزیں نہیں ہوں گی، اور پھر ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے: "یہ، وہ ہے"۔ لہٰذا، حمل میں ایک جہت سے اتحاد اور دوسری جہت سے مغایرت کا ہونا ضروری ہے، تاکہ حمل صحیح ہو۔ اور اسی وجہ سے دو متباین اور بالکل جدا امور کے درمیان حمل قائم نہیں ہوتا؛ کیونکہ ان کے درمیان کوئی اتحاد نہیں ہوتا؛ اور اسی طرح کسی شے کا خود اپنے آپ پر حمل درست نہیں؛ کیونکہ شے خود اپنے آپ سے مغایر نہیں ہوتی۔

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الِاتِّحَادَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي الْمَفْهُومِ، فَالْمُغَايَرَةُ لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ اعْتِبَارِيَّةً. وَ يُقْصَدُ بِالْحَمْلِ حِينَئِذٍ أَنَّ مَفْهُومَ الْمَوْضُوعِ هُوَ بِعَيْنِهِ نَفْسُ مَفْهُومِ الْمَحْمُولِ وَ مَاهِيَّتِهِ، بَعْدَ أَنْ يُلْحَظَا مُتَغَايِرَيْنِ بِجِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ. مِثْلُ قَوْلِنَا: «الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ»، فَإِنَّ مَفْهُومَ الْإِنْسَانِ وَ مَفْهُومَ حَيَوَانٍ نَاطِقٍ وَاحِدٌ، إِلَّا أَنَّ التَّغَايُرَ بَيْنَهُمَا بِالْإِجْمَالِ وَ التَّفْصِيلِ. وَ هَذَا النَّوْعُ مِنَ الْحَمْلِ يُسَمَّى **حَمْلاً ذَاتِيّاً أَوَّلِيّاً**.

اور یہ اتحاد یا تو مفہوم میں ہوتا ہے یا وجود اور مصداق میں۔ اگر اتحاد مفہوم میں ہو، تو موضوع اور محمول کی مغایرت، ایک اعتباری مغایرت ہوگی۔ اور ایسے مورد میں حمل سے مراد یہ ہوتی ہے کہ موضوع کا مفہوم بعینہ وہی محمول کا مفہوم اور ماہیت ہے[1]؛ اور البتہ یہ حکم ان دونوں کے درمیان کسی ایک جہت سے مغایرت کو لحاظ کرنے کے بعد ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں: "انسان، حیوانِ ناطق ہے"، تو انسان کا مفہوم اور حیوانِ ناطق کا مفہوم ایک ہی ہے؛ صرف فرق یہ ہے کہ ایک مجمل اور سربستہ ہے اور دوسرا مفصل اور کھلا ہے۔ اور اسی لیے اجمال و تفصیل میں ان کے درمیان فرق اور مغایرت ہے۔ ایسے حمل کو "**حملِ ذاتی اولی**" کہتے ہیں۔

وَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الِاتِّحَادُ فِي الْوُجُودِ وَ الْمِصْدَاقِ، وَ الْمُغَايَرَةُ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ. وَ يَرْجِعُ الْحَمْلُ حِينَئِذٍ إِلَى كَوْنِ الْمَوْضُوعِ مِنْ أَفْرَادِ مَفْهُومِ الْمَحْمُولِ وَ مَصَادِيقِهِ. مِثْلُ قَوْلِنَا: «الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ»، فَإِنَّ مَفْهُومَ إِنْسَانٍ غَيْرُ مَفْهُومِ حَيَوَانٍ، وَ لَكِنَّ كُلَّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَيَوَانُ. وَ هَذَا النَّوْعُ مِنَ الْحَمْلِ يُسَمَّى **الْحَمْلَ الشَّائِعَ**

---

[1] حملِ اولی کا مفاد یہ نہیں کہ "موضوع کا مفہوم وہی محمول کا مفہوم ہے"؛ بلکہ اس کا مفاد یہ ہے کہ "موضوع اور محمول مفہوماً متحد ہیں" چاہے حکم مفہوم پر ہو، یا مصداق پر۔ اور دوسرے لفظوں میں: ممکن ہے حملِ اولی سے مقصود یہ ہو کہ موضوع کا مفہوم وہی محمول کا مفہوم ہے؛ اور ممکن ہے مقصود یہ ہو کہ موضوع کے مصداق کی حقیقت وہی محمول کے مصداق کی حقیقت ہے، یعنی ان دونوں کی ذات ایک ہے۔ (ف)

الصِّنَاعِيَّ أَوِ الْحَمْلَ الْمُتَعَارَفَ، لِأَنَّهُ هُوَ الشَّائِعُ فِي الِاسْتِعْمَالِ الْمُتَعَارَفِ فِي صِنَاعَةِ الْعُلُومِ.

لیکن اگر موضوع اور محمول کا اتحاد مصداق اور خارجی تحقق میں ہو، اور ان کی مغایرت مفہوم میں ہو، تو اس صورت میں حمل کا مضمون اور معنی یہ ہوتا ہے کہ موضوع، محمول کے افراد اور مصادیق میں سے ہے۔ جیسے "انسان حیوان ہے"۔ کیونکہ انسان کا مفہوم حیوان کے مفہوم سے غیر ہے، لیکن ہر وہ شے جس پر انسان صادق آتا ہے، اس پر حیوان بھی صادق آتا ہے۔

ایسے حمل کو "**حملِ شایع صناعی**" یا "حملِ متعارف" کہتے ہیں؛ کیونکہ اس کا استعمال علوم میں رائج اور عام ہے۔ [برخلاف حملِ اولی کے جو بہت کم استعمال ہوتا ہے]۔

وَ إِذَا اتَّضَحَ هَذَا الْبَيَانُ يَظْهَرُ الْجَوَابُ عَنِ السُّؤَالِ الثَّانِي أَيْضاً، لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْمَحْمُولِ فِي بَابِ الْكُلِّيَّاتِ هُوَ الْمَحْمُولُ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ الصِّنَاعِيِّ، وَ حَمْلُ الْحَدِّ التَّامِّ مِنَ الْحَمْلِ الذَّاتِيِّ الْأَوَّلِيِّ.

مذکورہ بیان سے دوسرے سوال کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے؛ کیونکہ **کلیات** کے باب میں محمول سے مراد "**محمول بالحمل الشایع الصناعی**" ہے، جبکہ **حدِّ تام** کا **نوع** پر حمل، **حملِ ذاتی اولی** کے قبیل سے ہے۔

٣- اَلْحَمْلُ: مُوَاطَاةٌ وَاشْتِقَاقٌ/حملِ مواطات اور حملِ اشتقاق

إِذَا قُلْنَا: الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ، فَمِثْلُ هَذَا الْحَمْلِ يُسَمَّى **حَمْلَ مُوَاطَاةٍ** أَوْ

حَمْلَ هُوَ هُوَ، وَ مَعْنَاهُ أَنَّ ذَاتَ الْمَوْضُوعِ نَفْسُ الْمَحْمُولِ. وَ إِذَا شِئْتَ فَقُلْ مَعْنَاهُ: هَذَا ذَاكَ. وَ الْمُوَاطَاةُ مَعْنَاهَا الاِتِّفَاقُ. وَ جَمِيعُ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ يُحْمَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ وَ عَلَى أَفْرَادِهَا بِهَذَا الْحَمْلِ.

جب ہم کہتے ہیں: "انسان ہنسنے والا ہے"، تو ایسے حمل کو **"حملِ مواطات"**، یا "حملِ ھو ھو" (یہ وہ ہے) کہتے ہیں؛ اور اس کا معنی یہ ہے کہ موضوع کی ذات ہی محمول ہے۔ اور دوسرے لفظوں میں، اس کا معنی ہے کہ "یہ، وہ ہے"۔ مواطات کا معنی اتفاق اور ہم آہنگی ہے۔ کلیاتِ خمس کا ایک دوسرے پر، اور نیز اپنے افراد اور مصادیق پر حمل، اسی قسم کا ہوتا ہے۔

وَ عِنْدَهُمْ نَوْعٌ آخَرُ مِنَ الْحَمْلِ يُسَمَّى **حَمْلَ اشْتِقَاقٍ** أَوْ حَمْلَ ذُو هُوَ، كَحَمْلِ الضَّحِكِ عَلَى الْإِنْسَانِ، فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ تَقُولَ: الْإِنْسَانُ ضَحِكٌ، بَلْ ضَاحِكٌ أَوْ ذُو ضَحِكٍ. وَ سُمِّيَ حَمْلَ اشْتِقَاقٍ وَ ذُو هُوَ، لِأَنَّ هَذَا الْمَحْمُولَ بِدُونِ أَنْ يُشْتَقَّ مِنْهُ اسْمٌ كَالضَّاحِكِ، أَوْ يُضَافَ إِلَيْهِ «ذُو» لَا يَصِحُّ حَمْلُهُ عَلَى مَوْضُوعِهِ، فَيُقَالُ لِلْمُشْتَقِّ كَالضَّاحِكِ مَحْمُولاً بِالْمُوَاطَاةِ، وَ لِلْمُشْتَقِّ مِنْهُ كَالضَّحِكِ مَحْمُولاً بِالاِشْتِقَاقِ.

لیکن حمل کی ایک اور قسم بھی ہے، جسے **"حملِ اشتقاق"** یا "حملِ ذو ھو" (یہ صاحبِ وہ ہے) کہتے ہیں۔ مثلاً "ہنسی" کا انسان پر حمل، حملِ اشتقاق ہے؛ کیونکہ یہ نہیں کہا جا سکتا: "انسان ہنسی ہے"؛ بلکہ کہنا پڑتا ہے: "انسان ہنسنے والا ہے" یا "ہنسی والا ہے"۔ اس حمل کو حملِ اشتقاق یا ذو ھو کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جب تک محمول سے "ہنسنے والا" جیسا کوئی اسم مشتق نہ کیا جائے، یا اس کے ساتھ

"والا" کا لفظ اضافہ نہ کیا جائے، اسے موضوع پر حمل کرنا صحیح نہیں ہوتا۔

لہٰذا، مشتق، جیسے "ہنسنے والا"، کو بالمواطات محمول کہا جاتا ہے؛ اور مشتق منہ، جیسے "ہنسی"، کو بالاشتقاق محمول کہا جاتا ہے۔

وَ الْمَقْصُودُ بَيَانُهُ أَنَّ الْمَحْمُولَ بِالِاشْتِقَاقِ كَالضَّحِكِ وَ الْمَشْيِ وَ الْحِسِّ لَا يَدْخُلُ فِي أَقْسَامِ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: الضَّحِكُ خَاصَّةٌ لِلْإِنْسَانِ، وَ لَا اللَّوْنُ خَاصَّةٌ لِلْجِسْمِ، وَ لَا الْحِسُّ فَصْلٌ لِلْحَيَوَانِ، بَلِ الضَّاحِكُ وَ الْمُلَوَّنُ هُوَ الْخَاصَّةُ، وَ الْحَسَّاسُ هُوَ الْفَصْلُ... وَ هَكَذَا. وَ إِذَا وَقَعَ فِي كَلِمَاتِ الْقَوْمِ شَيْءٌ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فَمِنَ التَّسَاهُلِ فِي التَّعْبِيرِ الَّذِي قَدْ يُشَوِّشُ أَفْكَارَ الْمُبْتَدِئِينَ، إِذْ تَرَى بَعْضَهُمْ يُعَبِّرُ بِالضَّحِكِ وَ يُرِيدُ مِنْهُ الضَّاحِكَ. وَ بِهَذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ عَنِ السُّؤَالِ الثَّالِثِ.

اس تقسیم کو بیان کرنے کا مقصد یہ نکتہ ذکر کرنا ہے کہ جو محمول بالاشتقاق ہو، جیسے ہنسنا، چلنا اور حس، وہ کلیاتِ خمس کی اقسام میں داخل نہیں ہوتا؛ اور یہ کہنا مثلاً صحیح نہیں کہ: ہنسی، انسان کا خاصہ ہے یا رنگ، جسم کا خاصہ اور حس، حیوان کی فصل ہے؛ بلکہ کہنا چاہیے: "ہنسنے والا" اور "رنگین"، خاصہ ہیں اور "حساس"، فصل ہے۔ اور اگر کبھی منطقیوں کی عبارات میں ایسی تعبیرات نظر آئیں، تو وہ تحریر میں تسامح اور سہل انگاری کی وجہ سے ہیں جو کبھی نوآموزوں کے افکار کو پریشان کر دیتی ہیں۔ مثلاً وہ "ہنسی" کہتے ہیں لیکن ان کا مقصود "ہنسنے والا" ہوتا ہے۔ اس سے تیسرے سوال کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے۔

نَعَمْ: اللَّوْنُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْبَيَاضِ كُلِيٌّ، وَ هُوَ جِنْسٌ لَهُ، لِأَنَّكَ تَحْمِلُهُ عَلَيْهِ حَمْلَ مُوَاطَاةٍ، فَتَقُولُ: الْبَيَاضُ لَوْنٌ. أَمَّا اللَّوْنُ وَ الْبَيَاضُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْجِسْمِ فَلَيْسَا مِنَ الْكُلِّيَّاتِ الْمَحْمُولَةِ عَلَيْهِ.

ہاں، "رنگ" سفیدی کی نسبت سے کلی محمول ہے اور اس کا جنس شمار ہوتا ہے؛ کیونکہ آپ اسے سفیدی پر حملِ مواطات کے طور پر حمل کر سکتے ہیں، اور کہتے ہیں: "سفیدی رنگ ہے"۔

لیکن رنگ اور سفیدی، جسم کی نسبت سے، اس پر محمول ہونے والے کلیات میں سے نہیں ہیں۔

اَلْعُرُوضُ مَعْنَاهُ الْحَمْلُ/عروض کا معنی حمل ہے

۶۔ ثُمَّ لَا يَشْتَبِهُ عَلَيْكَ الْأَمْرُ، فَتَقُولُ: إِنَّكُمْ قُلْتُمُ الْكُلِّيَّ الْخَارِجَ إِنْ عَرَضَ عَلَى مَوْضُوعِهِ فَقَطْ فَهُوَ الْخَاصَّةُ، وَ إِلَّا فَالْعَرَضُ الْعَامُّ. وَ الضَّحِكُ لَا شَكَّ يَعْرِضُ عَلَى الْإِنْسَانِ وَ مُخْتَصٌّ بِهِ. فَإِذَنْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ خَاصَّةً. فَإِنَّا نَرْفَعُ هَذَا الِاشْتِبَاهَ بِبَيَانِ الْعُرُوضِ الْمَقْصُودِ بِهِ فِي الْبَابِ، فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ هُوَ الْحَمْلُ حَمْلاً عَرَضِيّاً لَا ذَاتِيّاً. وَ عَلَيْهِ، فَالضَّحِكُ لَا يَعْرِضُ عَلَى الْإِنْسَانِ بِهَذَا الْمَعْنَى. وَ إِذَا قِيلَ يَعْرِضُ عَلَى الْإِنْسَانِ فَبِمَعْنًى آخَرَ لِلْعُرُوضِ، وَ هُوَ الْوُجُودُ فِيهِ.

٦۔ ممکن ہے آپ کہیں: آپ نے کہا تھا کہ وہ کلی جو ذات سے خارج ہو، اگر تنہا اپنے موضوع پر عارض ہو تو خاصہ ہے، ورنہ عرضِ عام ہے۔ دوسری طرف، "ہنسی" بلا شبہ انسان پر عارض ہوتی

ہے اور انسان کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہٰذا، "ہنسی" کو انسان کا خاصہ ہونا چاہیے۔

لیکن یہ بات غلط ہے۔ اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے ہمیں اس باب میں "عروض" کے مقصود معنی کو بیان کرنا چاہیے۔ یہاں "عروض" سے مراد حملِ عرضی ہے[1]؛ حملِ ذاتی[2] کے مقابلے میں۔ [جیسے انسان پر "ضاحک" کا حمل؛ برخلاف انسان پر "ناطق" کے حمل کے جو حملِ ذاتی ہے]۔ اور "ہنسی" اس معنی میں انسان پر عارض نہیں ہوتی [کیونکہ وہ حملِ مواطات کے طور پر انسان پر حمل نہیں ہوتی]؛ اور اگر کہیں کہا جائے کہ "ہنسی انسان پر عارض ہوتی ہے" تو وہاں عروض سے اس کی دوسری اصطلاح، یعنی "کسی شے میں پایا جانا" مراد ہے۔

وَ عِنْدَهُمْ تَعْبِيرٌ آخَرُ يُسَبِّبُ الِاشْتِبَاهَ. وَ هُوَ قَوْلُهُمُ الْكُلِّيُّ الْخَارِجُ عَرَضٌ خَاصٌّ وَ عَرَضٌ عَامٌّ، فَيُطْلِقُونَ الْعَرَضَ عَلَى الْكُلِّيِّ الْخَارِجِ، ثُمَّ يَقُولُونَ لِمِثْلِ الضَّحِكِ إِنَّهُ عَرَضٌ. وَ الْمَقْصُودُ بِالْعَرَضِ فِي التَّعْبِيرِ الْأَوَّلِ هُوَ الْعَرَضِيُّ مُقَابِلَ الذَّاتِيِّ، وَ الْمَقْصُودُ بِالْعَرَضِ فِي الثَّانِي هُوَ الْمَوْجُودُ فِي الْمَوْضُوعِ مُقَابِلَ الْجَوْهَرِ. وَ مِثْلُ اللَّوْنِ يُسَمَّى عَرَضاً بِالْمَعْنَى الثَّانِي، لِأَنَّهُ مَوْجُودٌ فِي مَوْضُوعٍ، وَ لَكِنْ لَا يَصِحُّ أَنْ يُسَمَّى عَرَضاً بِالْمَعْنَى

---

[1] حملِ عرضی سے مراد وہ حمل ہے جس میں محمول، موضوع کا عرضی ہو، یعنی ایک ایسا امر جو موضوع کی ذات سے باہر ہو اور اس پر حمل کیا گیا ہو۔ (م)

[2] یہاں حملِ ذاتی سے مراد وہ حمل ہے جس میں محمول، موضوع کا ذاتی ہو؛ اور یہ حملِ ذاتی کی ایک دوسری اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح سے مختلف ہے جو حملِ شایع کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے۔ (م)

الْأَوَّلِ أَبداً، لِأَنَّهُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْجِسْمِ لَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ حَمْلَ مُوَاطَاةٍ، وَ بِالْقِيَاسِ إِلَى مَا تَحْتَهُ مِنَ الْأَنْوَاعِ كَالسَّوَادِ وَ الْبَيَاضِ هُوَ جِنْسٌ لَهَا، كَمَا تَقَدَّمَ، فَهُوَ حِينَئِذٍ ذَاتِيٌّ لَا عَرَضِيٌّ.

منطقیوں کے ہاں ایک اور تعبیر بھی ہے، جو کبھی اشتباہ کا باعث بنتی ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں "ذات سے خارج کلی، عرضِ خاص اور عرضِ عام ہے"۔ اس عبارت میں، ذات سے خارج کلی پر "عرض" کا اطلاق ہوا ہے۔ اور دوسری طرف، "ہنسی" اور اس جیسی چیزوں کو "عرض" کہا جاتا ہے۔ [تب مبتدی یہ گمان کرتا ہے کہ مثلاً ہنسی ذات سے خارج کلی ہے، اور نتیجے میں یا تو عرضِ خاص ہے یا عرضِ عام؛ حالانکہ ہنسی اصلاً کلیاتِ خمس کے دائرے سے خارج ہے۔ اس خطا کا منبع "عرض" کی دو اصطلاحات پر توجہ نہ دینا ہے۔]

پہلی تعبیر میں "عرض" سے مراد "عرضی" ہے ذاتی کے مقابلے میں، اور دوسری تعبیر میں اس سے مراد "موجود فی الموضوع" (کسی موضوع میں پایا جانے والا) ہے، جَوہر (موجود لا فی موضوع) کے مقابلے میں۔

مثلاً "رنگ"، عرض بمعنی دوم ہے؛ کیونکہ وہ [ہمیشہ جسم میں اور اس پر قائم ہوتا ہے؛ اور نتیجے میں] "موجود فی الموضوع" ہے؛ لیکن اسے ہرگز عرض بمعنی اول نہیں کہا جا سکتا؛ کیونکہ اگر اسے جسم سے نسبت دی جائے؛ تو وہ اس پر حملِ مواطات کے طور پر حمل نہیں ہوتا؛ اور اگر اسے ان انواع سے نسبت دی جائے جو اس کے تحت ہیں — جیسے سیاہی اور سفیدی کہ رنگ ان کا جنس ہے — تو وہ ان کا ذاتی شمار ہوگا، نہ کہ عرضی۔

تَقْسِيمَاتُ الْعَرَضِيّ/عرضی کی تقسیمات

اَلْعَرَضِيُّ: لَازِمٌ وَ مُفَارِقٌ.

١ـ **اَللَّازِمُ**: مَا يَمْتَنِعُ انْفِكَاكُهُ عَقْلاً عَنْ مَوْضُوعِهِ، كَوَصْفِ «الْفَرْدِ» لِلثَّلَاثَةِ، وَ «الزَّوْجِ» لِلْأَرْبَعَةِ، وَ «الْحَارَّةِ» لِلنَّارِ...

٢ـ **اَلْمُفَارِقُ**: مَا لَا يَمْتَنِعُ انْفِكَاكُهُ عَقْلاً عَنْ مَوْضُوعِهِ، كَأَوْصَافِ الْإِنْسَانِ الْمُشْتَقَّةِ مِنْ أَفْعَالِهِ وَ أَحْوَالِهِ، مِثْلُ قَائِمٍ وَ قَاعِدٍ وَ نَائِمٍ وَ صَحِيحٍ وَ سَقِيمٍ، وَ مَا إِلَى ذَلِكَ، وَ إِنْ كَانَ لَا يَنْفَكُّ أَبداً، فَإِنَّكَ تَرَى أَنَّ وَصْفَ الْعَيْنِ بِالزُّرْقَةِ لَا يَنْفَكُّ عَنْ وُجُودِ الْعَيْنِ، وَ لَكِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ يُعَدُّ عَرَضِيّاً مُفَارِقاً، لِأَنَّهُ لَوْ أَمْكَنَتْ حِيلَةٌ لِإِزَالَةِ الزُّرْقَةِ لَمَا امْتَنَعَ ذَلِكَ وَ تَبْقَى الْعَيْنُ عَيْناً. وَ هَذَا لَا يُشْبِهُ اللَّازِمَ، فَلَوْ قُدِّرَتْ حِيلَةٌ لِسَلْخِ وَصْفِ الْفَرْدِ عَنِ الثَّلَاثَةِ لَمَا أَمْكَنَ أَنْ تَبْقَى الثَّلَاثَةُ ثَلَاثَةً، وَ لَوْ قُدِّرَ سَلْخُ وَصْفِ الْحَرَارَةِ عَنِ النَّارِ لَبَطَلَ وُجُودُ النَّارِ. وَ هَذَا مَعْنَى امْتِنَاعِ الِانْفِكَاكِ عَقْلاً.

عرضی کی دو قسمیں ہیں: عرضی لازم اور عرضی مفارق۔

۱- **عرضی لازم**:[1] وہ ہے جس کا اپنے موضوع سے عقلاً جدا ہونا محال ہو؛ جیسے عدد تین کے لیے

---

[1] لازم، معروض کے اعتبار سے تین قسم کا ہے: ۱- لازمِ ماہیت، جیسے: انسان کے لیے امکان۔ ۲- لازمِ وجودِ خارجی، جیسے: انسان کے لیے ضاحکیت۔ ۳- لازمِ وجودِ ذہنی، جیسے: انسان کے لیے کلیت۔ (غ)

"طاق" کا وصف، اور عدد چار کے لیے "جفت" کا وصف، اور آگ کے لیے "گرم" ہونا۔

۲- **عرضی مفارق**: وہ ہے جس کا اپنے موضوع سے عقلاً جدا ہونا ممکن ہو؛ جیسے وہ اوصاف جو انسان کے افعال اور حالات سے مشتق ہوں، مثلاً: کھڑا ہونا، بیٹھنا، سونا، صحت مند، بیمار وغیرہ۔ عرضی مفارق ممکن ہے خارج میں ہمیشہ اپنے موضوع کے ساتھ ہو، اور کبھی اس سے جدا نہ ہو، جیسے آنکھ کا نیلا ہونا جو نیلی آنکھ سے کبھی زائل نہیں ہوتا؛ لیکن اس کے باوجود یہ عرضی مفارق شمار ہوتا ہے؛ کیونکہ اگر کسی تدبیر سے نیلا رنگ ہٹانا ممکن ہو تو ایسا ہونا عقلاً محال نہیں؛ اور اگر ایسا ہو جائے تو آنکھ پھر بھی آنکھ ہی رہے گی۔ بر خلاف عرضی لازم کے؛ کیونکہ اگر فرضًا "طاق" ہونے کو عدد تین سے جدا کیا جا سکے، تو عدد تین، تین نہیں رہے گا؛ اور اگر فرضًا گرمی کے وصف کو آگ سے چھین لیا جائے، تو آگ کا وجود باطل ہو جائے گا۔ اور "عقلاً جدا ہونے کا محال ہونا" کا یہی معنی ہے۔

اَللَّازِمُ: بَیِّنٌ وَغَیْرُبَیِّنٍ/لازم: بیّن اور غیر بیّن

اَلْبَیِّنُ: بَیِّنٌ بِالْمَعْنَی الْأَخَصِّ وَ بَیِّنٌ بِالْمَعْنَی الْأَعَمِّ.

١ـ اَلْبَیِّنُ بِالْمَعْنَی الْأَخَصِّ: مَا یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ مَلْزُومِهِ تَصَوُّرُهُ، بِلَا حَاجَةٍ إِلَی تَوَسُّطِ شَيْءٍ آخَرَ.

٢ـ اَلْبَیِّنُ بِالْمَعْنَی الْأَعَمِّ: مَا یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِ وَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ وَ تَصَوُّرِ النِّسْبَةِ بَیْنَهُمَا الْجَزْمُ بِالْمُلَازَمَةِ. مِثْلُ: الِاثْنَانِ نِصْفُ الْأَرْبَعَةِ أَوْ رُبْعُ

الثَّمَانِيَةِ، فَإِنَّكَ إِذَا تَصَوَّرْتَ الاِثْنَيْنِ قَدْ تَغْفَلُ عَنْ أَنَّهَا نِصْفُ الْأَرْبَعَةِ أَوْ رُبْعُ الثَّمَانِيَةِ، وَ لَكِنْ إِذَا تَصَوَّرْتَ أَيْضاً الثَّمَانِيَةَ مَثَلاً، وَ تَصَوَّرْتَ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا، جَزَمْتَ أَنَّهَا رُبْعُهَا. وَ كَذَا إِذَا تَصَوَّرْتَ الْأَرْبَعَةَ وَ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا، جَزَمْتَ أَنَّهَا نِصْفُهَا... وَ هَكَذَا فِي نِسْبَةِ الْأَعْدَادِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ. وَ مِنْ هَذَا الْبَابِ لُزُومُ وُجُوبِ الْمُقَدِّمَةِ لِوُجُوبِ ذِي الْمُقَدِّمَةِ، فَإِنَّكَ إِذَا تَصَوَّرْتَ وُجُوبَ الصَّلَاةِ، وَ تَصَوَّرْتَ الْوُضُوءَ، وَ تَصَوَّرْتَ النِّسْبَةَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الصَّلَاةِ، وَ هِيَ تَوَقُّفُ الصَّلَاةِ الْوَاجِبَةِ عَلَيْهِ، حَكَمْتَ بِالْمُلَازَمَةِ بَيْنَ وُجُوبِ الصَّلَاةِ وَ وُجُوبِهِ.

عرضی لازم یا بیّن ہے یا غیر بیّن۔ اور بیّن بھی دو قسم کا ہے: بیّن بمعنی اخص، اور بیّن بمعنی اعم[1]۔

۱- **بیّن بمعنی اخص:** وہ لازم ہے کہ جس کے ملزوم کا تصور ہی، بغیر کسی اور چیز کی وساطت کے، اس کے تصور کو لازم کر دے۔

۲- **بیّن بمعنی اعم:** وہ لازم ہے کہ جس کا تصور، ملزوم کا تصور اور ان دونوں کے درمیان نسبت کا تصور، ان کے درمیان لزوم پر جزم (یقین) پیدا کر دے۔ مثلاً: دو، چار کا نصف اور آٹھ کا

---

[1] بعض منطقی کتابوں، جیسے حاشیہ اور شمسیہ میں آیا ہے: بیّن دو معنوں میں مشترک لفظی ہے، اور ان دو معنوں میں سے ہر ایک کے مقابلے میں غیر بیّن ہے۔ لہٰذا، لازم کی بیّن اور غیر بیّن میں تقسیم در حقیقت دو تقسیمیں ہوں گی۔ اور پھر ایک قسم کا دوسری سے اعم ہونے کا اشکال پیش نہیں آئے گا۔ (ف)

چوتھائی ہے۔ آپ کبھی عدد دو کا تصور کرتے ہیں، لیکن اس بات سے غافل ہوتے ہیں کہ وہ چار کا نصف یا آٹھ کا چوتھائی ہے۔ لیکن اگر آپ مثلاً عدد دو کے ساتھ عدد آٹھ اور ان کے درمیان نسبت کا بھی تصور کریں، تو آپ تصدیق اور جزم کریں گے کہ دو، آٹھ کا چوتھائی ہے۔ اسی طرح اگر عدد دو کے ساتھ عدد چار اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کریں، تو آپ یقین کریں گے کہ دو، چار کا نصف ہے۔ عمومی طور پر اعداد کے درمیان نسبت اسی قسم کی ہے۔ وجوبِ مقدمہ کا وجوبِ ذی المقدمہ کے لیے لازم ہونا بھی اسی قبیل سے ہے۔ اگر آپ وجوبِ نماز کا تصور کریں، اور وضو کا بھی تصور کریں، اور پھر وضو اور نماز کے درمیان نسبت، یعنی واجب نماز کا وضو پر موقوف ہونا، کو مدنظر رکھیں، تو آپ وجوبِ نماز اور وجوبِ وضو کے درمیان لزوم کا حکم لگائیں گے۔

وَ إِنَّمَا كَانَ هَذَا الْقِسْمُ مِنَ الْبَيِّنِ أَعَمَّ، لِأَنَّهُ لَا يُفَرِّقُ فِيهِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ تَصَوُّرُ الْمَلْزُومِ كَافِياً فِي تَصَوُّرِ اللَّازِمِ وَ انْتِقَالِ الذِّهْنِ إِلَيْهِ وَ بَيْنَ أَلَّا يَكُونَ كَافِياً، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ تَصَوُّرِ اللَّازِمِ وَ تَصَوُّرِ النِّسْبَةِ لِلْحُكْمِ بِالْمُلَازَمَةِ. وَ إِنَّمَا يَكُونُ تَصَوُّرُ الْمَلْزُومِ كَافِياً فِي تَصَوُّرِ اللَّازِمِ عِنْدَمَا يَأْلَفُ الذِّهْنُ الْمُلَازَمَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ عَلَى وَجْهٍ يَتَدَاعَى عِنْدَهُ الْمُتَلَازِمَانِ، فَإِذَا وُجِدَ أَحَدُهُمَا فِي الذِّهْنِ وُجِدَ الْآخَرُ تَبَعاً لَهُ، فَتَكُونُ الْمُلَازَمَةُ حِينَئِذٍ ذِهْنِيَّةً.

اس قسم کو "بیّنِ اعم" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ان موارد کو بھی شامل ہے جہاں ملزوم کا تصور خود بخود

لازم کے تصور کا باعث بنتا ہے اور ذہن کو اس کی طرف منتقل کرتا ہے، اور ان موارد کو بھی شامل ہے جہاں ملزوم کا تصور تنہا لازم کے تصور کے لیے کافی نہیں ہوتا؛ کہ اس صورت میں، ان دونوں کے درمیان لزوم کا حکم لگانے کے لیے ملزوم کے علاوہ، لازم اور ان کے درمیان حکمی نسبت کا بھی تصور کرنا ضروری ہے۔

ملزوم کا تصور صرف اسی صورت میں لازم کے تصور کے لیے کافی ہوتا ہے جب ذہن ان دو چیزوں کے درمیان لزوم سے اس قدر مانوس ہو کہ وہ ایک دوسرے کو تداعی کریں، یعنی جب ان میں سے ایک ذہن میں آئے تو دوسرا بھی اس کے پیچھے آجائے۔ اگر ایسا ہو، تو ان دونوں کے درمیان ذہنی ملازمہ قائم ہوگا۔

٣ـ غَيْرُ الْبَيِّنِ: وَ هُوَ مَا يُقَابِلُ الْبَيِّنَ مُطْلَقاً، بِأَنْ يَكُونَ التَّصْدِيقُ وَ الْجَزْمُ بِالْمُلَازَمَةِ لَا يَكْفِي فِيهِ تَصَوُّرُ الطَّرَفَيْنِ وَ النِّسْبَةِ بَيْنَهُمَا، بَلْ يَحْتَاجُ إِثْبَاتُ الْمُلَازَمَةِ إِلَى إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ. مِثْلُ الْحُكْمِ بِأَنَّ الْمُثَلَّثَ زَوَايَاهُ تُسَاوِي قَائِمَتَيْنِ، فَإِنَّ الْجَزْمَ بِهَذِهِ الْمُلَازَمَةِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْبُرْهَانِ الْهَنْدَسِيِّ، وَ لَا يَكْفِي تَصَوُّرُ زَوَايَا الْمُثَلَّثِ وَ تَصَوُّرُ الْقَائِمَتَيْنِ وَ تَصَوُّرُ النِّسْبَةِ لِلْحُكْمِ بِالتَّسَاوِي.

وَ الْخُلَاصَةُ: مَعْنَى الْبَيِّنِ مُطْلَقاً مَا كَانَ لُزُومُهُ بَدِيهِيّاً، وَ غَيْرُ الْبَيِّنِ مَا كَانَ لُزُومُهُ نَظَرِيّاً.

۳- غیر بیّن: اور یہ وہ لازم ہے جو بیّن کے مقابلے میں ہے؛ یعنی ایسا ہے کہ لازم، ملزوم اور ان کے درمیان نسبت کا تصور، لزوم پر جزم اور یقین کے لیے کافی نہیں ہوتا؛ بلکہ لزوم کو ثابت کرنے کے لیے دلیل اور برہان قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسے یہ حکم کہ: مثلث کے زاویے دو قائمہ زاویوں کے برابر ہوتے ہیں۔ اس لزوم پر یقین ہندسی برہان پر موقوف ہے، اور صرف مثلث کے زاویوں کا تصور، دو قائمہ زاویوں کا تصور اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کر لینے سے حاصل نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ: "بیّن" اس چیز کو کہتے ہیں جس کا لازم ہونا بدیہی ہو؛ اور "غیر بیّن" وہ چیز ہے جس کا لازم ہونا نظری ہو۔

اَلْمُفَارِقُ: دَائِمٌ وَ سَرِیعُ الزَّوَالِ وَ بَطِیئُهُ/مفارق: دائمی، سریع الزوال اور بطیء الزوال

اَلدَّائِمُ: كَوَصْفِ الشَّمْسِ بِالْمُتَحَرِّكَةِ، وَ وَصْفِ الْعَيْنِ بِالزَّرْقَاءِ.

سَرِيعُ الزَّوَالِ: كَحُمْرَةِ الْخَجَلِ وَ صُفْرَةِ الْخَوْفِ.

بَطِيءُ الزَّوَالِ: كَالشَّبَابِ لِلْإِنْسَانِ.

عرضی مفارق کی تین قسمیں ہیں: ۱- **دائمی** [جو خارج میں ہمیشہ موضوع کے ساتھ ہو، اگرچہ اس کا جدا ہونا عقلاً جائز ہو]؛ جیسے سورج کے لیے حرکت، اور آنکھ کے لیے نیلا ہونا۔ ۲- **سریع الزوال** (جلد زائل ہونے والا)؛ جیسے شرم کی سرخی اور خوف کی زردی۔ ۳- **بطیء الزوال** (دیر سے زائل

ہونے والا)؛ جیسے انسان کے لیے جوانی۔

اَلْكُلِّيُّ الْمَنْطِقِيُّ وَالطَّبِيعِيُّ وَالْعَقْلِيُّ/کلی منطقی، طبیعی اور عقلی

إِذَا قِيلَ: «الْإِنْسَانُ كُلِّيٌّ» مَثَلاً، فَهُنَا ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: ذَاتُ الْإِنْسَانِ بِمَا هُوَ إِنْسَانٌ، وَ مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ بِمَا هُوَ كُلِّيٌّ مَعَ عَدَمِ الِالْتِفَاتِ إِلَى كَوْنِهِ إِنْسَاناً أَوْ غَيْرَ إِنْسَانٍ، وَ الْإِنْسَانُ بِوَصْفِ كَوْنِهِ كُلِّيّاً. أَوْ فَقُلِ الْأَشْيَاءُ الثَّلَاثَةُ هِيَ: ذَاتُ الْمَوْصُوفِ مُجَرَّداً، وَ مَفْهُومُ الْوَصْفِ مُجَرَّداً، وَ الْمَجْمُوعُ مِنَ الْمَوْصُوفِ وَ الْوَصْفِ.

جب کہا جاتا ہے: "انسان، کلی ہے"، تو یہاں تین چیزیں ہیں: ۱- ذاتِ انسان بحیثیتِ انسان۔ ۲- کلی کا مفہوم بحیثیتِ کلی، اس بات سے قطع نظر کہ وہ انسان کا مفہوم ہے یا کسی اور کا۔ ۳- انسان، کلی ہونے کے وصف کے ساتھ۔ دوسرے لفظوں میں، یہ تین امور ہیں: ذاتِ موصوف تنہا، مفہومِ وصف تنہا، اور موصوف و وصف کا مجموعہ۔

١ـ فَإِنْ لَاحَظَ الْعَقْلُ ـ وَ الْعَقْلُ قَادِرٌ عَلَى هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ ـ نَفْسَ ذَاتِ الْمَوْصُوفِ بِالْكُلِّيِّ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْوَصْفِ، بِأَنْ يَعْتَبِرَ الْإِنْسَانَ مَثَلاً بِمَا هُوَ إِنْسَانٌ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ إِلَى أَنَّهُ كُلِّيٌّ أَوْ غَيْرُ كُلِّيٍّ، وَ ذَلِكَ عِنْدَمَا يَحْكُمُ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ ـ فَإِنَّهُ أَيْ ذَاتُ الْمَوْصُوفِ بِمَا هُوَ عِنْدَ هَذِهِ الْمُلَاحَظَةِ يُسَمَّى الْكُلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ. وَ يُقْصَدُ بِهِ طَبِيعَةُ الشَّيْءِ بِمَا هِيَ. وَ الْكُلِّيُّ الطَّبِيعِيُّ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ بِوُجُودِ أَفْرَادِهِ.

۱-اگر عقل —اور عقل اس قسم کے تصرفات پر قادر ہے —صرف اس مفہوم کی ذات کو دیکھے جو کلیت سے متّصف ہے، وصف سے قطع نظر کرتے ہوئے، مثلاً خود انسان کو بحیثیتِ انسان دیکھے، اور اس کے کلی ہونے یا نہ ہونے پر توجہ نہ دے، جیسا کہ جب اس پر "حیوانِ ناطق" کا حکم لگایا جاتا ہے —تو اسے، یعنی ذاتِ موصوف کو جیسا کہ اس لحاظ سے تصور کیا گیا ہے، "کلی طبیعی" کہتے ہیں۔ اور اس سے مراد نفسِ طبیعتِ شے ہے۔ کلی طبیعی خارج میں اپنے افراد کے وجود کے ذریعے موجود ہوتا ہے[1]۔

۲۔ وَ إِنْ لَاحَظَ الْعَقْلُ مَفْهُومَ الْوَصْفِ بِالْكُلِّيِّ[2] وَحْدَهُ، وَ هُوَ أَنْ يُلَاحِظَ مَفْهُومَ «مَا لَا يَمْتَنِعُ فَرْضُ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ» مُجَرَّداً عَنْ كُلِّ مَادَّةٍ مِثْلِ إِنْسَانٍ وَ حَيَوَانٍ وَ حَجَرٍ وَ غَيْرِهَا ـ فَإِنَّهُ أَيْ مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ بِمَا هُوَ عِنْدَ هَذِهِ الْمُلَاحَظَةِ، يُسَمَّى الْكُلِّيَّ الْمَنْطِقِيَّ. وَ الْكُلِّيُّ الْمَنْطِقِيُّ لَا وُجُودَ لَهُ إِلَّا فِي الْعَقْلِ، لِأَنَّهُ مِمَّا يَنْتَزِعُهُ وَ يَفْرِضُهُ الْعَقْلُ، فَهُوَ مِنَ الْمَعَانِي الذِّهْنِيَّةِ الْخَالِصَةِ الَّتِي لَا مَوْطِنَ لَهَا خَارِجَ الذِّهْنِ.

۲-اور اگر عقل صرف کلی کے وصف کو تنہا دیکھے —یعنی "وہ چیز جس کا کثیر افراد پر صدق فرض کرنا

---

[1] اگر افراد کے واسطے سے مراد 'وساطت در ثبوت' ہو، تو یہ ناصحیح ہے، کیونکہ خارج میں کلی طبیعی کا ثبوت ماہیت کی اصالت کا معنی دے گا جبکہ اصالت وجود کو حاصل ہے نہ کہ ماہیت کو۔ اور اگر مراد 'وساطت در عروض' ہو، تو یہ صحیح ہے لیکن ایسا تحقق مجازی ہے نہ کہ حقیقی۔ (غ)

[2] الظاهر انّ الأصح: مفهوم وصف الكلّى. (م)

محال نہیں ہے" کا مفہوم بغیر کسی مادے اور موصوف جیسے انسان، حیوان، پتھر وغیرہ کے ـــ تو اس صورت میں اسے، یعنی کلی کے مفہوم کو جیسا کہ اس لحاظ سے تصور کیا گیا ہے، "کلی منطقی" کہا جاتا ہے۔

کلی منطقی کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ وہ مفہوم ہے جسے عقل [ذہنی کلی مفاہیم سے] انتزاع کرتی ہے [نہ کہ خارجی موجودات سے]؛ اور اسی لیے یہ ایک خالص ذہنی معنی ہے جس کا ذہن سے باہر کوئی مقام نہیں[1]۔

٣ـ وَ إِنْ لَاحَظَ الْعَقْلُ الْمَجْمُوعَ مِنَ الْوَصْفِ وَ الْمَوْصُوفِ، بِأَنْ لَا يُلَاحِظَ ذَاتَ الْمَوْصُوفِ وَحْدَهُ مُجَرَّداً، بَلْ بِمَا هُوَ مَوْصُوفٌ بِوَصْفِ الْكُلِّيَّةِ، كَمَا يُلَاحِظُ الْإِنْسَانَ بِمَا هُوَ كُلِّيٌّ لَا يَمْتَنِعُ صِدْقُهُ عَلَى الْكَثِيرِ ـ فَإِنَّهُ أَيِ الْمَوْصُوفُ بِمَا هُوَ مَوْصُوفٌ بِالْكُلِّيِّ يُسَمَّى **الْكُلِّيَّ الْعَقْلِيَّ**، لِأَنَّهُ لَا وُجُودَ لَهُ إِلَّا فِي الْعَقْلِ، لِاتِّصَافِهِ بِوَصْفٍ عَقْلِيٍّ، فَإِنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ جُزْئِيّاً حَقِيقِيّاً.

٣- اور اگر عقل وصف اور موصوف کے مجموعے کو مد نظر رکھے؛ اس طرح کہ موصوف کی ذات کو

---

[1] یہ تعلیل ناتمام ہے؛ کیونکہ جو خارج میں موجود ہے وہ شخص ہے، نہ کہ جزئی حقیقی۔ اس لیے کہ جزئی، کلی کی طرح، معقولاتِ ثانیہ منطقیہ میں سے ہے، اور صرف مفاہیم پر عارض ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ کلی اور جزئی کا مقسم اور معروض، وہی مفہوم ہے۔ اور اگر مؤلف کا بیان صحیح ہو، تو اس کا لازمہ یہ ہے کہ جزئی عقلی خارج میں موجود ہو، اور کوئی اس بات کا قائل نہیں ہے۔ (ف)

تنہا اور وصف سے جدا کر کے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ کلیت کے وصف سے متّصف ہے، لحاظ کرے — مثلاً انسان کو اس حیثیت سے کہ وہ ایک کلی امر ہے اور اس کا متعدّد افراد پر صادق آنا ممکن ہے — اس صورت میں موصوف، اس حیثیت سے کہ وہ کلیت کے وصف کا حامل ہے، **"کلی عقلی"** کہلاتا ہے؛ کیونکہ وہ ایک عقلی وصف سے متّصف ہے، اور اسی لیے اس کا وجود صرف عقل اور ذہن کے ظرف میں ہے؛ کیونکہ ہر وہ چیز جو خارج میں موجود ہے، اسے جزئی حقیقی ہونا چاہیے[1]۔

وَ نُشَبِّهُ هَذِهِ الِاعْتِبَارَاتِ الثَّلَاثَةَ لِأَجْلِ تَوْضِيحِهَا بِمَا إِذَا قِيلَ: «السَّطْحُ فَوْقٌ»، فَإِذَا لَاحَظْتَ «ذَاتَ السَّطْحِ» بِمَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنْ آجُرٍّ وَ خَشَبٍ وَ نَحْوِهِمَا، وَ قَصَرْتَ النَّظَرَ عَلَى ذَلِكَ، غَيْرَ مُلْتَفِتٍ إِلَى أَنَّهُ فَوْقٌ أَوْ تَحْتٌ، فَهُوَ شَبِيهٌ بِالْكُلِّيِّ الطَّبِيعِيِّ. وَ إِذَا لَاحَظْتَ مَفْهُومَ «الْفَوْقِ» وَحْدَهُ مُجَرَّداً عَنْ شَيْءٍ هُوَ فَوْقٌ، فَهُوَ شَبِيهٌ بِالْكُلِّيِّ الْمَنْطِقِيِّ. وَ إِذَا لَاحَظْتَ «ذَاتَ السَّطْحِ بِوَصْفِ أَنَّهُ فَوْقٌ»، فَهُوَ شَبِيهٌ بِالْكُلِّيِّ الْعَقْلِيِّ.

ان تینوں اعتبارات کو واضح کرنے کے لیے، اس مثال پر غور کریں:

---

[1] کبھی "کلی" سے مراد "کلی سَعی" ہوتا ہے اور کلی سعی خارج میں موجود ہے۔ جو لوگ مُثُلِ افلاطونی کے قائل ہیں وہ کلی کے لیے اسی معنی میں خارجی وجود کے قائل ہیں۔ اور واضح ہے کہ کلیت کا یہ معنی، اس مفہومی کلیت سے مختلف ہے جو ہرگز خارج میں موجود نہیں ہوتی۔ بعبارتِ دیگر "کلی" مفہومی کلیت اور وجودی وسعت کے درمیان مشترک لفظی ہے اور ان کے احکام کو خلط ملط کرنے سے بچنا چاہیے۔ (غ)

جب آپ کہتے ہیں: "چھت اوپر ہے"، اگر آپ خود چھت کی ذات کو، اس حیثیت سے کہ وہ اینٹ اور لکڑی وغیرہ پر مشتمل ہے، مد نظر رکھیں، اور اس بات پر توجہ نہ دیں کہ وہ اوپر ہے یا نیچے، تو یہ **کلی طبیعی** کے مشابہ ہوگا۔ اور اگر آپ "اوپر" کے مفہوم کو تنہا اور کسی ایسی چیز سے جدا کر کے تصور کریں جو اوپر ہے، تو یہ **کلی منطقی** کے مشابہ ہوگا۔ اور اگر آپ خود چھت کو اس کے اوپر ہونے کے وصف کے ساتھ ملاحظہ کریں، تو یہ **کلی عقلی** کے مشابہ ہوگا۔

وَ اعْلَمْ: أَنَّ جَمِيعَ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسَةِ وَ أَقْسَامَهَا، بَلِ الْجُزْئِيَّ أَيْضاً، تَصِحُّ فِيهَا هَذِهِ الِاعْتِبَارَاتُ الثَّلَاثَةُ، فَيُقَالُ عَلَى قِيَاسِ مَا تَقَدَّمَ: نَوْعٌ طَبِيعِيٌّ وَ مَنْطِقِيٌّ وَ عَقْلِيٌّ، وَ جِنْسٌ طَبِيعِيٌّ وَ مَنْطِقِيٌّ وَ عَقْلِيٌّ... إِلَى آخِرِهَا.

فَالنَّوْعُ الطَّبِيعِيُّ مِثْلُ إِنْسَانٍ بِمَا هُوَ إِنْسَانٌ، وَ النَّوْعُ الْمَنْطِقِيُّ هُوَ مَفْهُومُ «تَمَامِ الْحَقِيقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَكَثِّرَةِ بِالْعَدَدِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ؟»، وَ النَّوْعُ الْعَقْلِيُّ هُوَ مَفْهُومُ الْإِنْسَانِ بِمَا هُوَ تَمَامُ الْحَقِيقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَكَثِّرَةِ بِالْعَدَدِ... وَ هَكَذَا يُقَالُ فِي بَاقِي الْكُلِّيَّاتِ، وَ فِي الْجُزْئِيِّ أَيْضاً.

اور یہ جان لو کہ یہ تینوں اعتبارات، تمام کلیاتِ خمس اور ان کی اقسام، بلکہ جزئی پر بھی لاگو ہوتے ہیں۔ پس کہا جا سکتا ہے: نوعِ طبیعی، منطقی و عقلی؛ جنسِ طبیعی، منطقی و عقلی... اسی طرح آخر تک۔

پس نوعِ طبیعی، جیسے انسان بحیثیتِ انسان ہے۔ اور نوعِ منطقی خود نوع کا مفہوم ہے یعنی: "وہ تمام

مشترک حقیقت جو صرف تعداد میں کثیر جزئیات کے درمیان 'کیا ہے؟' کے جواب میں آئے"۔ اور نوعِ عقلی، انسان کا مفہوم ہے اس حیثیت سے کہ وہ تمام مشترک حقیقت ہے جو صرف تعداد میں کثیر جزئیات کے درمیان ہے...۔یہی بات باقی کلیات اور جزئی کے بارے میں بھی کہی جاتی ہے۔

تَمْرِينَاتٌ/مشقیں

١ـ إِذَا قِيلَ: التَّمْرُ لَذِيذُ الطَّعْمِ مُغَذٍّ مِنَ السُّكَّرِيَّاتِ، وَ مِنْ أَقْسَامِ مَأْكُولِ الْإِنْسَانِ، بَلْ مُطْلَقِ الْمَأْكُولِ، وَ هُوَ جِسْمٌ جَامِدٌ، فَيَدْخُلُ فِي مُطْلَقِ الْجِسْمِ، بَلِ الْجَوْهَرِ ـ فَالْمَطْلُوبُ أَنْ تُرَتِّبَ سِلْسِلَةَ الْأَجْنَاسِ فِي هَذِهِ الْكُلِّيَّاتِ مُتَصَاعِداً، وَ سِلْسِلَةَ الْأَنْوَاعِ مُتَنَازِلاً، بَعْدَ التَّمْيِيزِ بَيْنَ الذَّاتِيِّ وَ الْعَرَضِيِّ. وَ اذْكُرْ بَعْدَ ذَلِكَ أَقْسَامَ الْأَنْوَاعِ الْإِضَافِيَّةِ مِنْ هَذِهِ الْكُلِّيَّاتِ، وَ أَقْسَامَ الْعَرَضِيَّاتِ مِنْهَا.

۱- اگر "کھجور" کی تعریف میں کہا جائے: "یہ ایک میٹھا اور لذیذ پھل ہے، مقوی ہے، شکر والے مواد میں سے ہے، انسان کے کھانوں میں سے ہے، اور نتیجتاً مطلقاً کھائی جانے والی چیزوں میں سے ہے، یہ ایک جامد جسم ہے، لہٰذا اجسام میں داخل ہے اور جوہری ماہیات میں سے شمار ہوتا ہے۔"

آپ ذاتی اور عرضی مفاہیم کو جدا کریں، اور انہیں اجناس کے صعودی سلسلے اور انواع کے نزولی سلسلے میں ترتیب دیں، پھر ان کلیات میں سے انواعِ اضافی اور اقسامِ عرضیات کو مشخص کریں۔

جواب:

- **ذاتیات:** کھجور، پھل، خوردنی (کھائی جانے والی شے)، جسمِ جامد، جسم، جوہر۔
- **عرضیات:** لذیذ ذائقہ، مقوی، شکر والا، انسان کا کھانا۔
- **اجناس کا صعودی سلسلہ (Ascending Series of Genera):** کھجور ← پھل ← خوردنی ← جسمِ جامد ← جسم ← جوہر۔
- **انواع کا نزولی سلسلہ (Descending Series of Species):** جوہر ← جسم ← جسمِ جامد ← خوردنی ← پھل ← کھجور۔
- **انواعِ اضافی:** پھل، خوردنی، جسمِ جامد، جسم۔ (کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے مافوق کی نسبت سے نوع ہے)۔
- **اقسامِ عرضیات:** لذیذ (خاصہ)، مقوی (خاصہ)، شکر والا (خاصہ)۔

٢۔ وَ إِذَا قِيلَ: الْخَمْرُ جِسْمٌ مَائِعٌ مُسْكِرٌ، مُحَرَّمٌ شَرْعاً، سَالِبٌ لِلْعَقْلِ، مُضِرٌّ بِالصِّحَّةِ، مُهَدِّمٌ لِلْقُوَى ـ فَالْمَطْلُوبُ أَنْ تُمَيِّزَ الذَّاتِيَّ مِنَ الْعَرَضِيِّ فِي هَذِهِ الْكُلِّيَّاتِ، وَ اسْتِخْرَاجَ سِلْسِلَةِ الْكُلِّيَّاتِ مُتَصَاعِدَةً أَوْ مُتَنَازِلَةً.

٢۔ اگر "شراب" کی تعریف میں کہا جائے: "یہ ایک مائع جسم ہے، نشہ آور ہے، شرعًا حرام ہے، عقل کو زائل کرنے والی ہے، صحت کے لیے مضر ہے اور قُوا کو ختم کرنے والی ہے"، تو آپ پہلے

ذاتیات کو عرضیات سے جدا کریں، اور پھر کلیاتِ ذاتی کو صعودی و نزولی ترتیب دیں۔

جواب:

- **ذاتیات:** شراب، مائع، جسم، جوہر۔
- **عرضیات:** نشہ آور، حرام، عقل کو زائل کرنے والی، صحت کے لیے مضر، قُوا کو ختم کرنے والی۔
- **ذاتیات کا سلسلہ:** جوہر ← جسم ← مائع ← شراب۔

٣ـ وَ إِذَا قِيلَ: الْحَدِيدُ جِسْمٌ صُلْبٌ، مِنَ الْمَعَادِنِ الَّتِي تَتَمَدَّدُ بِالطَّرْقِ، وَ الَّتِي تُصْنَعُ مِنْهَا الْآلَاتُ، وَ تَصْدَأُ بِالْمَاءِ ـ فَالْمَطْلُوبُ تَأْلِيفُ سِلْسِلَةِ الْكُلِّيَّاتِ مُتَصَاعِدَةً أَوْ مُتَنَازِلَةً، مَعَ حَذْفِ مَا لَيْسَ مِنَ السِّلْسِلَةِ.

٣- اگر "لوہے" کی تعریف میں کہا جائے: "لوہا ایک سخت جسم ہے، دھاتوں میں سے ہے جسے کوٹنے پر پھیلایا جا سکتا ہے، جس سے آلات بنائے جاتے ہیں، اور پانی میں زنگ لگ جاتا ہے۔" آپ کلیاتِ ذاتی کا سلسلہ ترتیب دیں، اور جو اس سلسلے میں نہیں ہے اسے حذف کر دیں۔

جواب:

- **ذاتیات کا سلسلہ:** لوہا ← دھات ← جسمِ صلب (ٹھوس جسم) ← جسم ← جوہر۔
- **حذف شدہ امور (عرضیات):** سخت، کوٹنے پر پھیلنے کی خاصیت، آلات بنانا، پانی میں

زنگ لگنا۔

۴۔ إِذَا قَسَّمْنَا الِاسْمَ إِلَى مَرْفُوعٍ وَ مَنْصُوبٍ وَ مَجْرُورٍ فَهَذَا مِنْ بَابِ تَقْسِيمِ الْجِنْسِ إِلَى أَنْوَاعِهِ، أَوْ تَقْسِيمِ النَّوْعِ إِلَى أَصْنَافِهِ؟ اذْكُرْ ذَلِكَ مَعَ بَيَانِ السَّبَبِ.

۴۔ جب ہم "اسم" کو مرفوع، منصوب اور مجرور میں تقسیم کرتے ہیں، تو کیا یہ تقسیم، جنس کی انواع میں تقسیم کے قبیل سے ہے یا نوع کی اصناف میں تقسیم کے قبیل سے؟ وجہ بھی بتائیں۔

جواب:

یہ نوع کی اصناف میں تقسیم (تصنیف) کے قبیل سے ہے۔

وجہ: "اسم" ایک نوع ہے۔ مرفوع، منصوب، یا مجرور ہونا اس کی ذات کا حصہ (فصلِ مقوّم) نہیں ہے، بلکہ یہ اعراض ہیں جو جملے میں اس کے کردار کے لحاظ سے اس پر عارض ہوتے ہیں۔ اور جب نوع کو اس کے عارضی خواص کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے تو اسے "تصنیف" کہتے ہیں اور حاصل ہونے والے گروہوں کو "اصناف" کہتے ہیں۔

یقیناً، پیشِ خدمت ہے اس بحث کا مکمل متن بغیر کسی حذف کے۔

خلاصۂ مطالب/باب دوم

کلی و جزئی

- **جزئی** وہ مفہوم ہے جس کا صدق ایک سے زیادہ فرد پر محال و ممتنع ہو، اگرچہ فرض کے طور پر بھی۔
- **کلی** وہ مفہوم ہے جس کا صدق ایک سے زیادہ فرد پر ممکن و جائز ہو، اگرچہ فرض کے طور پر بھی۔ لازم نہیں کہ کلی کے بالفعل متعدّد مصادیق ہوں، بلکہ ممکن ہے اس کا صرف ایک ہی مصداق ہو، جیسے واجب الوجود، یا کوئی مصداق نہ ہو، جیسے سیمرغ، یا حتیٰ کہ اس کے ایک مصداق کا تحقق بھی محال ہو، جیسے اجتماعِ نقیضین۔
- **جزئی اضافی:** مذکورہ بالا تعریف جزئی حقیقی کی ہے۔ جزئی کی ایک اور اصطلاح بھی ہے جسے جزئی اضافی کہتے ہیں۔ جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جس کا موازنہ ایک وسیع تر مفہوم سے کیا گیا ہو۔

متواطی و مشکک

- اگر کلی مفہوم کا صدق اپنے افراد پر یکساں اور یکساں ہو تو اسے **کلی متواطی** کہا جاتا ہے؛ اور اگر اس کا صدق اپنے افراد پر مختلف ہو، مثلاً اس کا صدق ایک پر زیادہ، شدید تر، مقدم یا زیادہ سزاوار ہو، تو اسے **کلی مشکک** کہتے ہیں۔[1] (ایسا لگتا ہے کہ متواطی اور مشکک مفہوم میں فرق مفہومی صدق کے لحاظ سے نہیں ہے، کیونکہ ہر مفہوم کا اپنے

تمام مصادیق پر صدق یکساں ہوتا ہے۔ لہٰذا مشکک مفہوم کے مصادیق میں فرق کو ان مصادیق کی واقعیت میں جاننا چاہیے نہ کہ صدقِ مفہوم کے ناحیے سے۔ (غ))

مفہوم و مصداق

- **مفہوم** وہی معنی ہے، یعنی وہ ذہنی صورت جو اشیاء کی حقیقتوں سے اخذ کی جاتی ہے۔
- **مصداق** وہ چیز ہے جس پر مفہوم منطبق ہوتا ہے، یا اس چیز کی حقیقت ہے جس سے ذہنی صورت (مفہوم) اخذ کی جاتی ہے۔ مصداق کبھی جزئی حقیقی ہوتا ہے اور کبھی جزئی اضافی؛ کبھی وجودی اور خارجی حقائق میں سے ہوتا ہے اور کبھی عدمی امور میں سے جس کے لیے عقل ایک طرح کا ثبوت، اعتبار اور فرض قائم کرتی ہے۔

عنوان و معنون

- جب ہم کسی مفہوم کو کسی قضیہ کا موضوع بناتے ہیں اور اس پر حکم لگاتے ہیں، تو کبھی حکم میں نفسِ مفہوم مدنظر ہوتا ہے، اور کبھی مفہوم کو افراد اور مصادیق کی حکایت کا ذریعہ بنایا جاتا ہے اور حکم میں اصل مقصود وہی مصادیق ہوتے ہیں۔ پہلی صورت میں شے **حملِ اولی** کے طور پر موضوع ہے، اور دوسری صورت میں **حملِ شایع** کے طور پر۔ دوسری صورت میں مفہوم کو **"عنوان"** اور مصداق کو **"معنون"** کہا جاتا ہے۔

نسبت ھای چہار گانہ (چار نسبتیں)

اگر دو الفاظ دو مختلف کلی معانی رکھتے ہوں، تو ان دو معانی کے درمیان مصداق میں اشتراک اور عدمِ اشتراک کے اعتبار سے عقلاً چار صورتوں سے باہر نہیں ہوں گی:

۱. **نسبتِ تساوی:** جب دو معانی تمام مصادیق میں مشترک ہوں۔

۲. **نسبتِ عموم و خصوص مطلق:** جب ایک مفہوم دوسرے کے تمام مصادیق پر صادق آئے، لیکن دوسرا نہیں۔

۳. **نسبتِ عموم و خصوص من وجہ:** جب ہر ایک مفہوم دوسرے کے بعض مصادیق پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے۔

۴. **نسبتِ تباین:** جب دو معانی میں کوئی مشترک مصداق نہ ہو۔

کلیاتِ خمس

- **ذاتی و عرضی:** جب کوئی محمول موضوع کے ساتھ ملاحظہ کیا جائے، تو یا تو وہ اس موضوع کا مقوِّم (تشکیل دینے والا) ہوتا ہے کہ اس کے اٹھ جانے سے موضوع کی ذات اور ماہیت زائل ہو جائے، اس صورت میں اسے **ذاتی** کہتے ہیں۔ اور اگر محمول موضوع کی ذات سے خارج ہو، تو اسے **"عرضی"** کہتے ہیں۔

- **اقسامِ محمولِ ذاتی:** ذاتی محمول یا **نوع** ہے، یا **جنس** ہے، یا **فصل** ہے۔ نوع، متحد الحقیقت جزئیات کے درمیان تمام مشترک حقیقت ہے۔ جنس، مختلف الحقائق جزئیات یا کلیات کے درمیان تمام مشترک حقیقت ہے۔ اور فصل، ایک ماہیت کا مخصوص جز

ہے۔

- **نوعِ اضافی:** ہر وہ کلی ذاتی جو کسی جنس کے تحت مندرج ہو، اس جنس کی نسبت سے نوعِ اضافی کہلاتا ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں: **عالی، متوسط، سافل۔**

- **جنس کی اقسام: عالی** (جنس الاجناس)، **متوسط، سافل۔**

- **فصل کی اقسام: قریب** اور **بعید۔**

- **اقسامِ محمولِ عرضی:** اگر محمول اپنے موضوع کے ساتھ خاص ہو تو اسے **خاصہ** کہتے ہیں، اور اگر موضوع کے علاوہ دوسروں کو بھی شامل ہو تو اسے **عرضِ عام** کہتے ہیں۔

- **صنف:** ہر وہ کلی جو نوع سے اخص ہو، صنف کہلاتا ہے۔

- **حمل اور اس کی اقسام:** کلیاتِ خمس میں حمل سے مراد **حملِ طبعی** (اعم کا اخص پر حمل)، **حملِ شایع صناعی** (مصداق میں اتحاد)، اور **حملِ مواطات** (براہِ راست حمل) ہے۔

- **عرضی کی اقسام: لازم** (جس کا جدا ہونا محال ہو) اور **مفارق** (جس کا جدا ہونا ممکن ہو)۔

- **کلی منطقی، طبیعی و عقلی: کلی طبیعی** نفسِ ماہیت ہے۔ **کلی منطقی** صرف کلیت کا مفہوم ہے۔ **کلی عقلی** ماہیت بحیثیتِ کلی ہے۔